

Auf der Grenze

zwischen Religion und Wissenschaft, Philosophie und Theologie.

**Untersuchungen zur Position des Denkers
bei Karl Jaspers und Paul Tillich**

**Dissertation zu Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereichs Evangelische Theologie
der Philipps-Universität, Marburg**

**vorgelegt von
Reinhard Salomon
aus Herne
2016**

Erstgutachter: Prof. Dr. Jörg Lauster,
Ludwig-Maximilians-Universität, München

Zweitgutachter: Prof. Dr. Claus-Dieter Osthöener,
Philipps-Universität, Marburg

Tag der Disputation: 29. 11. 2016

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Die Bedeutung der Grenze für den Denker	7
1.1. Bedeutung von Grenzen für das Denken im Allgemeinen.....	7
1.2. Bedeutung der thematisierten Grenze für Jaspers und Tillich.....	13
1.3. Grundsätzliche Relevanz der thematisierten Grenze	17
2. Eingrenzung des wissenschaftlichen Vorhabens	21
2.1. Thema	21
2.2. Problemstellungen	21
2.3. Konzeptionelle Aspekte.....	23
2.3.1. Konzeptionelles zu Karl Jaspers	23
2.3.2. Konzeptionelles zu Paul Tillich	24
2.3.3. Zum Vergleich zwischen Karl Jaspers und Paul Tillich	27
2.4. Zur Forschungslage des Vergleichs zwischen Jaspers und Tillich	28
3. Der Denker auf der Grenze	30
3.1. Karl Jaspers: Auf der Grenze zwischen Wissen und Glauben	30
3.1.1. Einleitender Überblick des philosophischen Vorhabens.....	30
3.1.1.1. Einleitender kritischer Überblick wichtiger Aspekte	34
3.1.2. Auf der Grenze zwischen Philosophie und „geistigen Daseinssphären“	38
3.1.2.1. Philosophie als letzter Standpunkt	38
3.1.2.2. Jaspers' grundlegende Grenze.....	39
3.1.2.3. Das „Gehäuse“ als Grenzüberschreitung	41
3.1.3. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft.....	43
3.1.3.1. Merkmale „moderner“ Wissenschaft	43
3.1.3.2. Der Begriff des „Bewußtseins überhaupt“	43
3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit	46
3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft	49
3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung.....	52
3.1.3.6. Kritik an Grenzüberschreitungen	56
3.1.3.6.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissenschaft und Philosophie	56
3.1.3.6.2. Grenzüberschreitungen in „Dämonologie, Vergötterung und Nihilismus“	58
3.1.3.6.3. Aktualität von Ideologiekritik und existentieller Freiheit.....	60
3.1.3.7. Natur- und Geisteswissenschaft	61
3.1.3.7.1. Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft	61
3.1.3.7.2. Fragwürdigkeit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft	65
3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis	68
3.1.4.1. Fragwürdige Grenze zwischen Daseinssphären und existentiellern.....	68
Ursprung.....	68
3.1.4.2. Fragwürdige Traditionen der Grenzen vernünftiger Erkenntnis	69

3.1.4.3. Kant, Hegel, Wittgenstein und die Grenzen vernünftiger Erkenntnis.....	71
3.1.4.4. Fragwürdige Verabsolutierung der Grenzen vernünftiger Erkenntnis	72
3.1.4.5. Existentielles Anliegen statt Erkenntnisinteresse.....	73
3.1.4.6. Mögliche produktive Ansätze, Alternativen und Perspektiven.....	75
3.1.4.7. Auf der Grenze zwischen Erkenntnisansprüchen und Skeptizismus	78
3.1.5. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Religion.....	79
3.1.5.1. Abgrenzung von Religion und Philosophie von den „geistigen Sphären“	79
3.1.5.2. Abgrenzung der Philosophie von der Religion	81
3.1.5.2.1. Unvereinbarkeit von Philosophie und Religion.....	81
3.1.5.2.2. Philosophische „Chiffrenmetaphysik“ und Religionskritik.....	82
3.1.5.2.3. Die Bedeutung der Autorität religiöser Traditionen für die Philosophie.....	84
3.1.5.3. Kritik an Grenzüberschreitungen der Religion	88
3.1.5.3.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissen und Glauben	88
3.1.5.3.2. Grenzüberschreitungen zwischen Unbedingtem und Bedingtem	89
3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer	90
Verfallsform.....	90
3.1.5.3.4. Grenzüberschreitung durch Ausschließlichkeitsanspruch	92
3.1.5.3.5. Jaspers Vernachlässigung jüdisch-christlicher Ideologiekritik.....	93
3.1.5.3.6. Kritik an einer weltfernen Existenz	95
3.1.5.3.7. Ablehnung exklusiver, institutionalisierter Gemeinschaften.....	96
3.1.5.4. Abgrenzung von Philosophie und Theologie	97
3.1.6. Zwischenresümee I: Die Bedeutung der Grenze für Jaspers Position als Denker .	101
3.2. Paul Tillich: Auf der Grenze zwischen Theologie und Philosophie.....	105
3.2.1. Programmatistische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur	105
3.2.1.1. Einleitender Überblick: „Über die Idee einer Theologie der Kultur“	105
3.2.1.1.1. Problemgeschichtliche Zusammenhänge.....	105
3.2.1.1.2. Die exemplarische Bedeutung der „Idee einer Theologie der Kultur“	107
3.2.2. Entfaltung der Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur	119
3.2.2.1. Die Grenze zwischen Religion und Kultur als Herausforderung.....	120
3.2.2.2. Erfahrung des Unbedingten als Neubestimmung der Grenze	122
3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und	128
geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“	128
3.2.2.3.1. Die dialektische Methode der Metalogik.....	130
3.2.2.3.2. Die Dialektik der geisteswissenschaftlichen Elemente.....	134
3.2.2.3.3. Die Dialektik von Theonomie und Autonomie.....	136
3.2.2.3.4. Zwischen Wertfreiheit und Subjektivismus, Rationalismus und	139
Irrationalismus	139
3.2.2.4. Universales „Leben“ und seine „Grenzkonflikte“	144
3.2.2.4.1. Verbindendes („Dimension“) statt Trennendes („Schicht“)	144
3.2.2.4.2. Zwischen Potentialität und Aktualität, Essentiellem und Existentielltem	146

3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung.....	150
3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion.....	154
3.2.2.4.4.a. Die Zweideutigkeit von „Heiligem und Profanem“	156
3.2.2.4.4.b. Die Zweideutigkeit von „Göttlichem und Dämonischem“	160
3.2.2.4.5. Überwindung der Grenzkonflikte durch den göttlichen Geist.....	162
3.2.3. Der Theologe auf der Grenze verschiedener Denkansätze	168
3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“.....	168
3.2.3.1.1. Der „Weg der Grundoffenbarung“.....	169
3.2.3.1.1.a. Begründung der Religionsphilosophie und Grundoffenbarung	170
3.2.3.1.1.b. Abwehr religionsphilosophischer Grenzüberschreitungen	171
3.2.3.1.1.c. Grundoffenbarung und Erkenntnis.....	173
3.2.3.1.1.d. Grundoffenbarung und Verzweiflung der Sinnlosigkeit.....	178
3.2.3.1.1.e. Grundoffenbarung und Rechtfertigung des Zweiflers	181
3.2.3.1.1.f. Grundoffenbarung und das Problem der Personalität Gottes	184
3.2.3.1.2. Die Herausbildung des „Wegs der Heilsoffenbarung“	189
3.2.3.1.3. Die Synthese der „Grund- und Heilsoffenbarung“	191
3.2.3.2. Zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Sein und Nichtsein.....	194
3.2.3.3. Zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits...	198
3.2.3.4. Zwischen Religion, Theologie und Philosophie	204
3.2.3.4.1. Gemeinsames radikales Fragen und Ergriffensein vom Unbedingten.....	204
3.2.3.4.2. Unterschiedliche Gewichtung von Erkennen und Existieren	205
3.2.3.5. Zwischen Philosophie und Theologie	207
3.2.3.5.1. Philosophische Anliegen	208
3.2.3.5.2. Unterschiede zwischen Philosophie und Theologie	213
3.2.3.5.3. Spannung zwischen Existenz und Wissenschaft	215
3.2.3.5.4. Grenzüberschreitungen zwischen Philosophie und Theologie	217
3.2.3.5.5. Konkreter und universaler Logos	218
3.2.3.5.6. Zwischen der Interpretation von Existenz und Symbolen	223
3.2.3.5.6.a Korrelation.....	224
3.2.3.5.6.b. Vernunft und Offenbarung	227
3.2.3.5.6.c. Symbol, Existenz und Angst	238
3.2.4. Zwischenresümee II: Die Bedeutung der Grenze für Tillichs Position als Denker	244
4. Vergleichende Untersuchungen zur Bedeutung der Grenze für Jaspers und Tillich	248
4.1. Voraussetzungen der Positionierung auf der Grenze	248
4.2. Positionierung der Denker auf der Grenze – ein einführender Überblick	251
4.3. Konsequenzen der Positionierung auf der Grenze.....	256
4.3.1. Abgrenzung der Wissenschaft von Philosophie, Theologie und Religion.....	257
4.3.1.1. Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge.....	257
4.3.1.2. Unterschiede.....	258
4.3.1.3. Natur- und Geisteswissenschaft	263

4.3.1.4. Religion und wissenschaftliche Vernunft	266
4.3.1.5. Offenbarung und Korrelation	268
4.3.2. Abgrenzung von Philosophie und Religion bzw. Theologie	271
4.3.2.1. Zwischen existentielltem bzw. unbedingtem Anliegen und Erkenntnis	271
4.3.2.2. Gemeinsames Grenzbewusstsein und Kritik an Grenzüberschreitungen	278
4.3.2.3. Zwischen Wertschätzung und Kritik religiöser Traditionen	279
4.3.2.4. Zwischen Generalverdacht und angemessener Differenzierung	280
4.3.2.5. Zwischen Essenz und Existenz	284
4.3.2.6. Zwischen Philosophie bzw. Religion und ihren Verfallsformen	289
4.3.2.7. Aspekte einer Philosophie und Religion nach der Aufklärung	289
4.3.3. Zwischen Vernachlässigung und Verabsolutierung von Erkenntnisgrenzen	291
4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen Theologie	292
4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“	298
4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole	301
5. Vergleichendes Resümee: Die Bedeutung der Grenze für Jaspers und Tillich	309
5.1. Die Relevanz der thematisierten Grenze	309
5.2. Die Bedeutung der Entstehungsbedingungen	309
5.3. Die konstituierende Bedeutung der Grenzbestimmung	310
5.4. Wissenschaftstheoretische Abgrenzungen	310
5.4.1. Gemeinsamkeiten	310
5.4.2. Unterschiede	312
5.5. Abgrenzung von Philosophie und Religion bzw. Theologie	313
5.5.1. Gemeinsamkeiten	313
5.5.2. Unterschiede	314
5.6. Ideologiekritische Abwehr von Grenzüberschreitungen	315
5.7. Zwischen Vernachlässigung und Verabsolutierung von Erkenntnisgrenzen	316
5.8. Zwischen Verallgemeinerung und Konkretheit	317
5.9. Zwischen dynamischer Dialektik und statischem Dualismus	319
6. Perspektiven für die Weiterarbeit	320
7. Endresümee	323
Primärliteratur und Abkürzungen	326
Sekundärliteratur:	327

Einleitung

Grenzen trennen und verbinden, sie können so helfen, die Wirklichkeit strukturierend zu erschließen. Karl Jaspers und Paul Tillich thematisieren und akzentuieren insbesondere diese beiden Aspekte. Sie stehen also mit ihren Werken exemplarisch für das Trennende und Verbindende grundsätzlicher menschlicher Grenzen, mit dem sich auch religiöse und philosophische Traditionen von ihren Anfängen an auseinandersetzen. Beide stellen nämlich ebenfalls über das Immanente bzw. Bedingte hinaus die Grenzfrage nach der Transzendenz bzw. dem Unbedingten, die uns als eine anthropologische Universalie seit der Hominisation begleitet.

Dabei versuchen sie, ihre fragwürdig gewordenen Positionen als Denker auf der Grenze zwischen Religion und Wissenschaft, Philosophie und Theologie zu bestimmen. Sie entwickeln so beeindruckende Ansätze, mit denen sie ebenfalls die Relevanz religiöser Überzeugungen neu begründen wollen. Ihre Faszination macht Karl Jaspers zu seinen Lebzeiten nach dem Zweiten Weltkrieg im deutschsprachigen Raum zu einem der bekanntesten Denker, Paul Tillich zur gleichen Zeit zum „einflußreichsten Theologen Amerikas“¹. Letzterer erreicht dort zudem eine solche Popularität, dass beispielsweise einer der bekanntesten Schriftsteller der USA, John Updike, sich öffentlich zu ihm äußert², ein Band über weltberühmte Comicfiguren wie die Peanuts seine Gedanken zur Religion aufgreift³ oder er es auf das Cover des Time Magazins schafft.⁴

Gerade der Vergleich von Jaspers und Tillich erweist sich als ergiebig. Lassen sich doch einerseits vielfältige grundlegende Parallelen aufzeigen, weil sie sich lebenslang als Denker mit der genannten anthropologischen Universalie auseinandersetzen: mit der Grenzfrage nach der Transzendenz, dem Unbedingten oder Gott. Indem sie andererseits dabei das Trennende und Verbindende dieser grundsätzlichen Grenze unterschiedlich akzentuieren, stellen sie sich auch als beispielhafte Antipoden dar. Darum können gerade im Kontrast die Merkmale, Stärken und Schwächen ihrer Positionen deutlicher hervortreten, und zwar vor allem mit möglichen aktuellen Bezügen zum gegenwärtigen Diskurs der angesprochenen Grenzfragen.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Jörg Lauster, dass er diese Dissertation ermöglicht und begleitet hat!

1. Die Bedeutung der Grenze für den Denker

1.1. Bedeutung von Grenzen für das Denken im Allgemeinen

Dass bereits für einige der ersten abendländischen Denker, für die griechischen Philosophen, Grenzen bedeutsam sind, ist in einem Grundzug der antiken Philosophie begründet: in ihrer Wertschätzung der vernünftigen Ordnung, des Maßes und der Form.⁵ Schon Platon, der neben Aristoteles wie wohl kein anderer Denker⁶ nicht nur christliche Philosophen und Theologen⁷ des Abendlandes geprägt hat, wusste, dass es ohne Grenzen keine Ordnungen gäbe.⁸ Grenzen sind darum auch eine unabdingbare „Voraussetzung jeder menschlichen Erkenntnis“⁹. In einem ununterscheidbaren, chaotischen Einerlei könnten wir nichts erkennen, dies ist erst möglich, wenn

¹ Lilje, 1961, 151

² Updike, 1968, 74; vgl. auch unten Seite 273

³ Vgl. Short, 1965, 1

⁴ Vgl. Time Magazine, 16.03.1959

⁵ Vgl. z.B. Wokart, 1995, 281f.

⁶ Zum Einfluss Platons vgl. Anzenbacher, 1981, 44ff.; Halfwassen, 2004, 690-700 und die folgenden Seiten dieses Kapitels

⁷ Zum Einfluss Platons auf die Interpretation des christlichen Gottesgedankens vgl. z.B. Lauster, 2009, 17-34

⁸ Vgl. Platon, 25b-27e, 1955, 58-63 und insbesondere 25e-26b/ 60f., wo er verdeutlicht, wie das „Begrenzende“ im „Grenzenlosen“ „Symmetrie und Einklang“, „vollkommenste Gestaltung“, „das Maßvolle und zugleich Verhältnismäßige“ bewirkt, und sodann fragt: „Sind nicht die Jahreszeiten und alles Schöne erwachsen, aus dieser Mischung des Grenzenlosen und Begrenzenden? [...] Und noch tausenderlei [...] von anderen herrlichen Gütern. Denn da diese Göttin, mein schöner Philebos, sah, daß Übermut und alle Schlechtigkeit überhaupt keine Grenze [...] in sich haben, ließ sie Gesetz und Ordnung als maßhaltende Mächte dazwischen treten.“ Und so wird die Göttin zur „Retterin“ der Menschen; Gatzemeier, 1974, Spalte 874; Pollmann, 2011, 117; Rymar, 2011, 160f.

⁹ Liessmann, 2013, 101; vgl. auch z.B. Vasilache, 2011, 65

wir auf der Grundlage wahrnehmbarer Ordnungen Gegenstände in ihrer Unterschiedlichkeit voneinander abgrenzen und so in ihrer Besonderheit bestimmen. Also nur wenn wir sie von dem unterscheiden, was sie nicht sind, können wir sie identifizieren. Auch der Begriff „Definition“ bringt dies zum Ausdruck, er enthält das lateinische Wort *finis*, der sich mit Grenze übersetzen lässt. Bei einer Definition handelt es sich demnach um eine Abgrenzung¹. Konrad Paul Liessmann kann darum resümieren: „Jeder, der einen Begriff definiert, begrenzt seinen Inhalt, und das müssen wir tun, damit wir uns einerseits als Menschen verständigen und uns andererseits die Welt begreiflich machen können. Der Mensch kann gar nicht anders, als überall Grenzen zu setzen.“²

Bereits bei Aristoteles³ finden wir dieses Verständnis der semantischen Konstitution der Gegenstände durch Abgrenzung.⁴ Dies gilt u.a. auch für Spinozas „*Omnis determinatio est negatio*“⁵ und Hegels Begriff der „qualitativen Grenze“⁶: „Etwas ist nur in seiner Grenze und durch seine Grenze das, was es ist.“⁷ Beide, Spinoza und Hegel, fassen diese Grenze als Negation auf, im Sinne einer Abgrenzung all dessen, was der Gegenstand nicht ist. So ist z.B. ein „Grundstück eine Wiese und nicht Wald und Teich, und dies ist seine qualitative Grenze.“⁸ Hegel nennt sie darum paradoxerweise auch „seiendes Nichts“⁹.

Schon vor Platon und Aristoteles deutet sich bei den Vorsokratikern wie Anaximander ein weiterer wichtiger Aspekt dieser Thematik an: die Notwendigkeit einer Abgrenzung der Einzeldinge vom Unbegrenzten oder Unbestimmten (*Apeiron*), und zwar in der Auseinandersetzung um die Einheit eines qualitativ unbestimmten oder quantitativ unbegrenzten Grund¹⁰, aus dem alles entsteht.¹¹ Kant knüpft an diese Ursprünge der Philosophie bei den Vorsokratikern an und zieht eine interessante Schlussfolgerung aus den Negationen, die den Erkenntnisgegenstand eingrenzen.¹² Er setzt sich nämlich mit dem Problem auseinander, wie neben der so entstehenden Vielheit die notwendige Einheit des Denkens gewahrt bleibt. Er geht so auch auf die von Jaspers, Tillich und in dieser Arbeit thematisierte Grenze zwischen empirischen und transzendenten Erkenntnisinhalten¹³ ein: „Denn alle Verneinungen [...] sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind.“¹⁴ Kant arbeitet demnach heraus, wie die unterscheidenden Einschränkungen der Erkenntnis in ihrer Vielheit die eine transzendente „höchste Realität“ oder das eine „Urwesen“ notwendig voraussetzen, die mit jeder Bestimmung unserer Erkenntnis weiter eingeschränkt werden. Auch Kant deutet so die – vielleicht entscheidende

¹ Vgl. Liessmann, 2013, 101; Wokart, 1995, 280f.

² Liessmann, 2013, 101

³ Vgl. Aristoteles, V, 17, 1022 a, 1970, 142; Gatzemeier, 1974, Spalte 873f.

⁴ Vgl. Liessmann, 2004, 1

⁵ Zur Bedeutung dieses Spinoza-Zitats vgl. Röd, 2004, 478-489; Liessmann, 2004, 1f.

⁶ Hegel, 1989, 197

⁷ Hegel, 1989, 197

⁸ Hegel, 1989, 197; vgl. auch Kleinschmidt, 2014, 6f.

⁹ Hegel, 1989, 197; vgl. auch Kleinschmidt, 2014, 7

¹⁰ Zur bis heute umstrittenen Interpretation des *Apeiron* als qualitativ Unbestimmtes oder quantitativ Unbegrenztes vgl. Vorländer, 1975, 14f.; Wokart, 1995, 285f.

¹¹ Vgl. Anaximander, zitiert nach Diels, 1951, 89: „Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das *Apeiron* (das grenzenlos-Unbestimmbare).“ Zum Fragment Anaximanders und zu seiner Kommentierung vgl. Diels, 1951, 81-90; Vorländer, 1975, 13ff.; Wokart, 1995, 275f.

¹² Zu Kants Verständnis der Bestimmung durch Eingrenzung vgl. Liessmann, 2004, 2; Wokart, 1995, 280

¹³ Vgl. z. b. für Jaspers: Kapitel

3.1.2.2. Jaspers' grundlegende Grenze (Seite 39); 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52); 3.1.5.1. Abgrenzung von Religion und Philosophie von den „geistigen Sphären“ (Seite 79); 3.1.5.3.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissen und Glauben (Seite 88);

3.1.5.3.2. Grenzüberschreitungen zwischen Unbedingtem und Bedingtem (Seite 89); für Tillich: Kapitel 3.2.2.2. Erfahrung des Unbedingten als Neubestimmung der Grenze (Seite 122); 3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung (Seite 150); 3.2.3.2. Zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Sein und Nichtsein (Seite 194); 3.2.3.3. Zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits (Seite 198)

¹⁴ Kant, KrV, B 606/A 578-B607/A579 (38915), 1975, 615

– Grenzfrage der Metaphysik an, die schon Anaximander stellt und mit der sich Platon in einer Grundsätzlichkeit auseinandersetzt, welche die Philosophiegeschichte geprägt hat¹: Es handelt sich um die Frage, die „auf das *Ganze* dessen, was überhaupt ist, ausgreift und dieses Ganze von einem letzten *Grund* und *Ursprung* aus in den Blick nimmt.“² Vieles spricht für Jens Halfwassens Interpretation, der, indem er platonische Gedanken aufgreift, in der Vorstellung der „Einheit“ diese Kriterien erfüllt sieht.³ Sei sie doch ursprünglicher und umfassender – die entscheidenden Qualitäten der Metaphysik – als beispielsweise der Seinsbegriff, wie ihn Aristoteles in seinen ontologischen, aber auch Heidegger in seinen scheinbar antimetaphysischen Vorstellungen entwickle. Denn alles, selbst etwas „Nicht-Seiendes“, „Mögliches“ oder auch „Vielheit“, sei nur unter der Grundannahme einer Einheit denkbar, wie Platons grundlegendes Verständnis der Ideen verdeutlichen kann: Die Vielfalt konkreter Erscheinungen ist nämlich nur aufgrund der Einheit zugrundeliegender Ideen denk- und erkennbar. Diese – Einheit begründenden – Ideen transzendieren die konkrete Vielfalt, allerdings nur „relativ“, indem sie entweder die Erscheinungen oder untergeordnete Ideen übersteigen. Sie bleiben dabei stets an bestimmte Inhalte gebunden. Die Einheit dagegen, welche die Ganzheit aller Ideen begründet, transzendiert alle Inhalte der Einzelideen absolut. Diese Transzendenz kann darum nicht mehr oder nur noch durch eine negative Henologie bzw. Theologie beschrieben werden.⁴

Damit trifft auf die Erkenn- bzw. Denkbarekeit dieser absolut jenseitigen Transzendenz das zu, was – in Analogie – Kant zu seinen Reflexionen über die Abgrenzung der Einzeldinge von einer „höchsten Realität“ oder dem „höchsten Wesen“ feststellt: Solche Überlegungen sind nämlich zwar notwendig, aber keine empirische Erhebungen, sondern rationale Spekulationen. Darum lassen sie „uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.“⁵ Kant und Platon bringen so – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung – einmal mehr das Dilemma des Menschen zum Ausdruck, das uns in dieser Arbeit immer wieder begegnen wird: nämlich metaphysische Grenzfragen einerseits zwar notwendig stellen zu müssen, sie andererseits aber nicht beantworten zu können.⁶

Dass also vieles dafür spricht, dass ausgerechnet „Einheit [...] die grundlegende Bedingung von Denken und Denkbarekeit überhaupt [ist]“⁷, steht in einer eigentümlichen Spannung zu den eingangs beschriebenen ebenfalls notwendigen Bedingungen der Erkenntnis, also zur Vielfalt durch abgrenzende Unterscheidung: Wie also lassen sich diese beiden notwendigen Bedingungen der Erkenntnis – der Einheitsgrund und die abgegrenzte Vielfalt seiner unterschiedlichen Erscheinungsformen – einander zuordnen?

Solche Fragen nach den Grenzen zwischen Vielfalt und Einheit, den damit zusammenhängenden Grenzen der Erkenntnis und einer negativen Henologie sind seit Platons Überlegungen für Philosophen aller Zeiten bis heute⁸ als Herausforderung relevant.

Und seit diesen Anfängen – so fasst Georg Picht zusammen – „gehört es zu den Grunderkenntnissen der europäischen Metaphysik, daß das menschliche Fragen erst zur Ruhe kommt, wenn es an Grenzen stößt, über die nicht hinausgefragt werden kann. [...] Gott, Mensch und Welt sind [...] zugleich die absoluten Grenzen und die Prinzipien aller Erkenntnis. Die Gesamtheit des Wissens bewegt sich innerhalb des Horizonts, dessen Dimensionen in diese drei Richtungen verweisen.“⁹ Zwar herrscht im 20. Jahrhundert längst ein Konsens darüber, dass sich die lange Reihe der

¹ Zu dieser „Grenzfrage“ der Metaphysik vgl. Halfwassen, 2004, 691; Henrich, 1999

² Halfwassen, 2004, 691; vgl. auch Henrich, 1999, 194f.

³ Zur grundlegenden Einheit vgl. Halfwassen, 2004, 691ff.; Krämer 1959; Gaiser, 1963

⁴ Vgl. Plato, 137c-142a, 1972, 37-55; Halfwassen, 2004, 696ff.

⁵ Kant, KrV, B 606/A 578-B 607/A 579 (38915), 1975, 615; vgl. auch Liessmann, 2004, 2

⁶ Vgl. Kant, KrV, A VII-A VIII, 1975, 864: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“; Grätzel, 2004, 701; vgl. auch für Jaspers: Kapitel 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68); für Tillich: Kapitel 3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung (Seite 150)

⁷ Halfwassen, 2004, 692

⁸ Vgl. Halfwassen, 2004, 700

⁹ Picht, 1977, 16f.

metaphysischen Entwürfe, die sich um eine Antwort auf die genannten Fragen bemühen, überlebt haben, dass Antworten sogar grundsätzlich fragwürdig geworden sind.¹ Die Anliegen allerdings, die in ihnen zum Ausdruck kommen, bleiben weiterhin aktuell.

Diese These liegt auch meiner Arbeit zugrunde, sowohl Jaspers als auch Tillich vertreten sie und greifen darum – wie sich zeigen wird – immer wieder die erwähnten Grenzfragen auf, wie sie diese Arbeit thematisiert.² Tillich bezieht sich mit seinen Unterscheidungen von „Essentiell und Existentiell“, die seinem „ganzen theologischem System zugrunde liegen“³, ausdrücklich auf die skizzierten Traditionen der Vorsokratiker, Platons und Aristoteles.⁴

Gelten diese Grenzen nicht auch für Denker wie Heidegger, welche die metaphysische Frage nach einem Grund oder Ursprung ablehnen. Für Heidegger, dem es um das Sein geht, ist zwar Metaphysik „Seinsvergessenheit“⁵, dennoch kommt er nicht umhin, mit dem Sein etwas vorauszusetzen, was das Grundlegende als „das Umfassendste und das Ursprünglichste ist“⁶. Selbst die Überwindung bzw. – in Heideggers Terminologie – „Verwindung“ metaphysisch missverstandener Seinsbegriffe⁷, ändert somit nichts an seinem metaphysischen Anliegen und den damit zusammenhängenden Grenzfragen. Heidegger bestätigt dies übrigens selbst: „Die Überwindung beseitigt die Metaphysik nicht, denn die Verwindung ist Wahrung.“⁸

Und bleiben diesem Anliegen abendländischer Metaphysik, wie es sich z.B. in Heideggers Interpretation des Parmenides-Fragments zeigt⁹, nicht sogar die „Grenzgänge“¹⁰ Derridas verhaftet? Kann ihm bei seiner Auseinandersetzung mit genau dieser Heidegger-Interpretation der „Seinsvergessenheit“¹¹ tatsächlich die Dekonstruktion gelingen, so sehr er sich auch um spielerische, ironische Distanzierung bemüht¹², indem er u.a. mit „Gänsefüßchen“ – den „antimetaphysischen Subversionszeichen par excellence“¹³ – ein postmodernes „simultane[s] Zitieren, Distanzieren, Ironisieren und Transformieren“¹⁴ versucht? Sieht sich Derridas dabei doch selbst „in einer Art von Zirkel gefangen [...]“: es ist sinnlos auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.“¹⁵ Die Radikalität dieser Einsicht lässt sich geradezu beispielhaft auf jede Form der Auseinandersetzung mit metaphysischen Grenzfragen anwenden, selbst auf ihre rigoroseste Bekämpfung.

Wie Platon solche – in dieser Arbeit thematisierten – metaphysischen Grenzfragen durchdenkt, wird somit – wie Arno Anzenbacher und Jens Halfwassen bestätigen¹⁶ – zum relevanten Modell für viele nachfolgende Denker. Dies gilt ebenso für alle diejenigen, so meine These, die sich wie Heidegger oder Derridas von ihm bewusst distanzieren und sich dennoch an den – auch von Jaspers und Tillich – thematisierten – Grenzfragen „abarbeiten“. Dass Whitehead übrigens noch weiter geht und die

¹ Zum Konsens einer „Krise der Metaphysik“ vgl. Möllenbeck, 2012, 233ff. Möllenbeck führt als Beleg für diese These u.a. auch Hans Otto Apel, Jürgen Habermas, Vittorio Hösle (Anm. 722) und Walter Schulz (Anm. 724) an. Vgl. auch Peters, 1977, 515f.

² Vgl. u.a. für Jaspers: Kapitel 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68); für Tillich: Kapitel 3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung (Seite 150); für beide im Vergleich: 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen (Seite 292)

³ SIII, 21

⁴ Vgl. SII, 27ff

⁵ Vgl. z.B. Heidegger, 1977, 364ff.; Ders., 1992, 41f.

⁶ Halfwassen, 2004, 691

⁷ Vgl. Heidegger, 2009, 5: „Die Überwindung der Metaphysik ist die Verwindung der Seinsvergessenheit.“

⁸ Heidegger, 2009, 5

⁹ Vgl. Heidegger, 1977, 364ff

¹⁰ Vgl. Derridas, 1988

¹¹ Vgl. Derridas, 1988, 46-52

¹² Vgl. Totzke, 2005, 171-186

¹³ Totzke, 2005, 185

¹⁴ Totzke, 2005, 185

¹⁵ Derridas, 1972, 425

¹⁶ Vgl. Anzenbacher, 1981, 44ff.; Halfwassen, 2004, 690-700

gesamte abendländische Philosophie als Fußnoten zu Platon bezeichnet¹, kann ebenfalls als Bestätigung dieser These verstanden werden.

Darum erscheint mir auch Michel Foucault Folgerung nicht schlüssig, dass heute angesichts der „ontologische[n] Leere, die dieser Tod [Gottes] an den Grenzen unseres Denkens hinterlassen hat [...] die Frage nach der Grenze an die Stelle der Suche nach der Totalität tritt“². Es handelt sich meiner Ansicht nach um kein „Entweder-oder“, sondern seit der Aufklärung um eine Akzentverschiebung. Denn hätte sich nicht mit der „Suche nach der Totalität“ ebenfalls die – wie auch immer beantwortete – „Grenzfrage“ letztlich erledigt? Und stehen nicht beide in einem dialektischen Verhältnis zueinander? Abgrenzungen in bloßer Vielfalt würden unverständliches Chaos bewirken wie totale ununterscheidbare Einheit unerkennbar bliebe. Die Erkennbarkeit konkreter Erscheinungen setzt also zwingend deren Einheitsgrund voraus.

Hinzu kommt, dass die beschriebene Konfrontation mit den Grenzen nicht nur Erkenntnis und Erkenntnisfortschritt ermöglicht, sondern auch die Erfahrung von Freiheit. Denn nur durch die Erfahrung von Grenzen, die uns in unserer Freiheit beschränken, also auch in diesem Fall erst durch die Abgrenzung bzw. Unterscheidung von der Unfreiheit, ergibt sich paradoxerweise die Alternative der Freiheit. Diese erst eröffnet sowohl die Möglichkeiten der Überschreitung als auch der Respektierung von Grenzen, wie sie uns immer wieder in dieser Arbeit begegnen werden³. So kann durch Grenzen bzw. der Herausforderung, sie zu überschreiten ein Erkenntnisfortschritt ausgelöst werden. Es ist der „faustische“ Drang, der sich mit Grenzen nicht abfinden, sondern darüber hinaus erkennen will, was die Welt im Innersten zusammenhält. Liessmann sieht in diesem Streben „den Kern der menschlichen Entwicklung“ und verweist auf „das stete Verändern, Hinausschieben und Entschärfen der einst so wichtigen Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation.“⁴

Wie sich in Kants Überlegungen schon andeutete, ist es allerdings zutiefst ambivalent, wie wir Grenzen erfahren und wie wir mit ihnen umgehen: Grenzen sind nämlich höchst fragwürdige und komplexe Gebilde: fragwürdig, weil sie als „relationale Größen“⁵ ihre Existenz immer nur dem verdanken, was sie abgrenzen und von dem her sie sich bestimmen lassen.⁶ Niklas Luhmann bezeichnet die Grenze der Unterscheidung deshalb als „das durch sie selbst ausgeschlossene Dritte.“⁷ Weil dies auch für das Verhältnis der Grenze zur Grenzüberschreitung gilt, spitzt Michel Foucault diesen Sachverhalt noch zu, indem er fragt: „Aber hat die Grenze eigentlich eine Existenz jenseits der Gebärde, die sie so siegreich überschreitet und leugnet? Was wäre sie denn danach und was könnte sie vorher gewesen sein? Und entäußert sich die Übertretung nicht selbst ganz, wenn sie die Grenze überschreitet, da sie nirgends sonst ist als zu diesem Zeitpunkt?“⁸ Einer solchen flüchtigen Momentaufnahme kann zwar ein durchaus produktives variables und dynamisches Verständnis der Grenze entsprechen, das Foucault allerdings nicht in seiner Komplexität herausarbeitet: in der Relativität seiner historischen, gesellschaftlichen und sozialen Bezüge.⁹ Darum wird Foucaults These von der „Inexistenz einer Grenze, die absolut nicht überschritten werden kann“¹⁰ der Komplexität der Grenzproblematik keineswegs gerecht: Denn wäre demnach eine Grenze, die ideologische oder fundamentalistische Verabsolutierungen abwehrt, nicht „inexistent“, weil sie – unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten – prinzipiell nicht

¹ Vgl. Whitehead, 1979, 91: „Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, daß sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht“; Kann, 2001; Schmitzer, 1997, 37f.

² Foucault, 1974, 87

³ Vgl. u.a. für Jaspers: 3.1.2.3. Das „Gehäuse“ als Grenzüberschreitung (Seite 41); 3.1.3.6.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissenschaft und Philosophie (Seite 56); 3.1.5.3. Kritik an Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 88); für Tillich: Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154); 3.2.3.1.1.b. Abwehr religionsphilosophischer Grenzüberschreitungen (Seite 171); 3.2.3.5. Zwischen Philosophie und Theologie (Seite 207); 3.2.3.5.4. Grenzüberschreitungen (Seite 217)

⁴ Liessmann, 2013, 103

⁵ Kleinschmidt, 2014, 3

⁶ Vgl. Kleinschmidt, 2014, 3

⁷ Luhmann, 1993, 8

⁸ Foucault, 1974, 73

⁹ Vgl. Kleinschmidt, 2014, 7

¹⁰ Foucault, 1974, 73

überschritten werden kann? Ist es darum, weil es tatsächlich dennoch immer wieder zu dieser grundsätzlich „unmöglichen“ Grenzüberschreitung kommt, nicht vielmehr geradezu überlebenswichtig, eine solche Grenze immer wieder neu zu bestimmen, sie sorgfältigst zu beachten und zu respektieren? Mit letzterer Frage beschäftigt sich insbesondere Jaspers, aber auch Tillich.¹ So kann sich also einerseits die Grenzüberschreitung zwar als produktiver Fortschritt, aber eben auch als destruktive Anmaßung oder Hybris erweisen und die Respektierung von Grenzen andererseits ebenso als Einschränkung² wie differenzierter Realismus, der z.B. vor gefährlichen ideologischen Verirrungen schützen kann.³

Vilém Flusser weist zu Recht auf weitere Gefahren eines vereinfachten – einseitig an einer „binären aristotelischen Logik“⁴ orientierten – Grenzverständnisses hin⁵, wie wir es teilweise bei Jaspers finden: Wird es doch weder der vielfältigen Wirklichkeit gerecht, deren verschiedenen Bereiche sich oft überlappen und daher nicht durch eine glatte Linie getrennt, sondern durch komplexe Grenzregionen – „ineinandergreifende graue Zonen“⁶ - miteinander verbunden sind.⁷ Tillich scheint eher – wie sich zeigen wird - zu einer solchen Sicht zu tendieren. Ist es daher nicht notwendig und produktiver, physikalische, chemische, biologische, philosophische, religionswissenschaftliche und sogar theologische Fragestellungen in ihren Zusammenhängen zu sehen und nicht mehr nur in einer überholten Abgrenzung verschiedener Disziplinen.⁸

Flusser weist zudem darauf hin, dass die Verabsolutierung „sauberer“ Grenzziehungen die Gefahren ausgrenzender ideologischer Vereinfachungen und fundamentalistischer Schwarz-Weiß-Malerei heraufbeschwören könne.⁹ Allerdings - wäre Flusser entgegenzuhalten - sind es genau diese „sauberen“ Grenzziehungen, die – wie oben bereits erwähnt - vor solchen ideologischen Anmaßungen auch schützen können.

Dass eine Grenze Bereiche trennt und verbindet, diese ambivalenten Konsequenzen thematisieren Jaspers und Tillichs ebenfalls, sie zeigen sich aber auch in ihrem Denken: So kann die Grenze zur Spaltung der Wirklichkeit und zum Dualismus, also zur konflikträchtigen Gegensätzlichkeit beitragen, wenn sie verabsolutiert wird. Oder ihr wird nur relative Bedeutung beigemessen, indem sie zwar Wirklichkeitsbereiche unterscheidet, ohne allerdings die Einheit gemeinsamer Elemente zu vernachlässigen. Sie kann so die differenzierte Sicht eines dialektischen Gesamtzusammenhangs ermöglichen. Beide Alternativen, die ein Spektrum vielfältiger Möglichkeiten abstecken, werden wir bei Jaspers¹⁰ und Tillich¹¹ finden.

Dass die Grenze eine „relationale Größe“, nicht aber positiv zu erfassen ist, wurde erwähnt. Dem entsprechen Jaspers' und Tillichs Positionen als Grenzgänger, deren Standorte ebenfalls nicht positiv aufgewiesen werden können, was weitere - wie diese Arbeit zeigt - entscheidende Vor- und Nachteile hat. So kann, wie Tillich betont¹², der „Grenzgänger“, weil er sich nicht in der Eigengesetzlichkeit eines verabsolutierten Teilbereichs verliert oder sich in Einzelheiten verzettelt,

¹ Zur Ideologiekritik bei Jaspers und Tillich vgl. u.a. bei Jaspers: Kapitel 3.1.2.3. Das „Gehäuse“ als Grenzüberschreitung (Seite 41); 3.1.3.6.3. Aktualität von Ideologiekritik und existentieller Freiheit (Seite 60) ; bei Tillich: Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 144); 3.2.3.2. Zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Sein und Nichtsein (Seite 194)

² Vgl. z.B. Vasilache, 2011, 65

³ Vgl. Liessmann, 2013, 105: „Grenzen an sich sind weder gut noch böse. Grenzen können Menschen schützen oder herausfordern, es gibt aber viele Grenzen und Regeln, die kontraproduktiv sind [...] und Menschen in ihrem Tun sinnlos behindern.“

⁴ Guldin, 2011, 41

⁵ Zu Vilém Flussers Kritik vgl. Guldin, 2011, 39-48

⁶ Guldin, 2011, 39

⁷ Vgl. Flusser, 2009, 44, 243f.; Flusser, 1996, 62f., 94f.

⁸ Vgl. Flusser, 2009, 243f.; Flusser, 1996, 94f.; Beispiele für solche interdisziplinäre Forschungen finden sich in Vaas/Blume, 2012

⁹ Vgl. Flusser, 1996, 97

¹⁰ Vgl. u.a. Kapitel 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68)

¹¹ Vgl. u.a. Kapitel 3.2.2.4.1. Verbindendes („Dimension“) statt Trennendes („Schicht“) (Seite 144); 3.2.2.4. Universales „Leben“ und seine „Grenzkonflikte“ (Seite 144)

¹² Als einführender Überblick über diese Alternativen vgl. Kapitel 3.2.1.1. Einleitender Überblick: „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 105)

sich als Denker den Blick für den Gesamtzusammenhang und das große Sinnganze bewahren und so ideologischen Verkürzungen vorbeugen. Trillhaas weist auf einen großen Vorteil dieser Position hin, der zudem einem der wichtigsten Anliegen Tillichs entgegenkommt: gerade die „Außenstehenden“ ernst zu nehmen und sich ihren Fragen zu stellen: Nehmen sie doch Antworten auf ihre grundsätzlichen Fragen zum Ganzen eher denen ab, die als Grenzgänger ebenfalls außerhalb stehen. Denn sie können sich auf deren Erfahrungen und Perspektiven besser einlassen als auf die „Eingeweihten“, von deren Erfahrungswelt sie sich ausgeschlossen fühlen.¹ Andererseits gehört er mit seinen interdisziplinären „Gratwanderungen“ nirgends ganz dazu, zu keiner Einzelwissenschaft oder Weltanschauung und kann sich darum nicht in die Belange ihrer Spezialisten einmischen. Jaspers und Tillich bezogen diesen Standort auf der Grenze, sie waren sich dieser Situation bewusst und reflektierten sie auch.²

Vieles spricht dafür, die skizzierte Auseinandersetzung mit Grenzen in ihrer unüberschaubaren Vielfalt und Folgen als anthropologische Universalie aufzufassen.³ Beginnt sie doch bereits vor Jahrtausenden – wie deutlich wurde – mit der aufkommenden philosophischen Reflexion. Zudem belegen zahlreiche Kongresse, Veröffentlichungen sowie Schwerpunkte in Zeitschriften zur Grenzthematik, dass die Aktualität und Relevanz dieser Bedeutung der Grenze auch im 21. Jahrhundert gesehen wird.⁴

Dass solche offensichtlich relevanten und weiterhin aktuellen „Grenzfragen“ nicht nur Jaspers und Tillichs Denken bestimmen, sondern von ihnen auch ausdrücklich bejaht und thematisiert werden⁵, kann ein erster Hinweis sein auf die Relevanz ihres Denkens auf der Grenze“ und des Themas meiner Arbeit.

1.2. Bedeutung der thematisierten Grenze für Jaspers und Tillich

Die Bedeutung des deutschen Worts „Grenze“, wie wir sie auch bei Jaspers und Tillich finden, bildet sich erst relativ spät heraus. So ist dem „Deutschen Wörterbuch“ der Gebrüder Grimm zu entnehmen:

„während der begriff der grenze im ursprünglichen sinne auf der vorstellung eines raumes diesseits und jenseits der scheidelinie fuszt, entwickelt sich wesentlich erst seit dem 18. jh. ein gebrauch, der von dem raum jenseits der grenze mehr oder weniger absieht und das wort so den bedeutungen 'schränke, abschluss, ziel, ende' nähert.“⁶

Mit dieser Verwendung im Sinne einer für endliche Erkenntnis unüberschreitbaren Grenze gehen Vorstellungen von Unendlichkeit und problematischen Grenzüberschreitungen einher.⁷ Diese Konnotation der Grenze als Schranke zwischen Endlichem und Unendlichem tritt zwar relativ „spät“ auf, sie setzt allerdings schon eine lange Entwicklung voraus: In der griechischen Philosophie herrscht noch – wir erinnern uns an Anaximander – die Auseinandersetzung um die Einheit eines qualitativ unbestimmten oder quantitativ unbegrenzten Grunds vor.⁸ Doch bereits im

¹ Vgl. Trillhaas. 1975, 200: „So wie man eben von der Grenze her ein Ganzes überblicken und deuten kann: nicht von innen her, so daß man das Ganze schließlich nur dem erklären kann, der ebenfalls ‚innen‘ ist, sondern von der Grenze her, die es uns ermöglicht, dieses Ganze zugleich denen zu deuten, die anderswo, die jenseits der Grenze sind, die aber eine Antwort auf ihre Frage nur dem abzunehmen bereit sind, der selber an ihrer Existenz außerhalb beteiligt ist.“

² Vgl. Kapitel 1.2. Bedeutung der thematisierten Grenze für Jaspers und Tillich (Seite 13)

³ Vgl. Kleinschmidt, 2014, 3: „Grenzen gehören offensichtlich zu den Konstanten menschlichen Denkens und Handelns.“ Liessmann, 2013, 103: Wir brauchen sie [Grenzen, R.S.] nicht nur, wir könnten ohne sie nicht leben.“

⁴ So beschäftigen sich der „XIX. Deutsche Kongress für Philosophie“ (Vgl. Högrefe, 2004) und das „Europäische Forum Alpbach 2004“ mit „Grenzen und Grenzüberschreitungen“, der 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie mit „Crossing Borders. Grenzen (Über)Denken. Thinking (Across) Boundaries“ (Vgl. Dunshirn, 2012), der „XIII. Europäischen Kongresses für Theologie“ mit „Kommunikation über Grenzen“ (Vgl. Schweitzer, 2009) oder der „48. Deutscher Historikertag“ reflektiert „Über Grenzen“ (Vgl. Metzler, 2012). Die Zeitschriften „brand eins“ (3/2013) und „Aus Politik und Zeitgeschichte“ (4-5/2014) widmen dem „Schwerpunkt Grenzen“ gesamte Ausgaben und reflektieren dabei auch die angesprochenen grundlegenden philosophischen Aspekte. Vgl. zudem die „Auswahlbibliographie zu Grenzen“ bei Pollmann, 2011, 131-146

⁵ Vgl. 1.2. Bedeutung der thematisierten Grenze für Jaspers und Tillich (Seite 13)

⁶ Grimm, 1975, Bd. 9, Sp. 135f.

⁷ Vgl. Grimm, 1975, Bd. 9, Sp. 154-159; Kleinschmidt, 2014, 5

⁸ Vgl. Seite 8

Hellenismus machen sich religiöse Einflüsse bemerkbar, „so daß schließlich die göttliche Vollkommenheit als Unbegrenztheit verstanden und mit der Unendlichkeit identifiziert werden konnte.“¹ Die Grenze zwischen Welt oder Mensch in ihrer Endlichkeit und der Unendlichkeit Gottes, zwischen Unvollkommenheit und Vollkommenheit, überlagern zunehmend die ursprünglichen Vorstellungen: eines Zusammenhangs zwischen Unbegrenztem und Begrenztem oder Unbestimmtem und Bestimmtem.²

Dass es sich dabei trotz dieses Bedeutungswandels von der Antike bis in die Neuzeit durchgehend um „letzte“ Grenzfragen handelt, erweist sie als große religiöse bzw. philosophische „Menschheitsfragen“.³ Und dass sich Karl Jaspers und Paul Tillich ebenfalls mit diesen alten Grenzfragen beschäftigen, auch wenn sie sich dabei auf den jüngeren Begriff der Grenze beziehen, sind Ausgangsthesen meiner Arbeit. Sie verdeutlichen – wie bereits angedeutet – die Relevanz meines Themas und Vorhabens.

Handelt es sich doch um die Grenze, auf die der Mensch zwangsläufig stößt, wenn er über die Begrenztheit oder Endlichkeit und eine – wie auch immer definierte – „vordergründige“ Wirklichkeit hinaus nach etwas „Hintergründigem“, „Grundlegendem“ fragt – wie immer dieses auch zu verstehen sei: als „Unbegrenztes“, „Letztes“, „Eigentliches“, „Essenz“ oder „Wesen“, „Wahrheit“, „Sein“, Ewiges, „Sinn“, „Ursprung“ oder das, was alles begründet. Diese Grenze unterteilt so Bereiche, die als „Begrenztes und Unbegrenztes“, „Seiendes und Sein“, „Bedingtes und Unbedingtes“, „Relatives und Absolutes“, „Endliches und Unendliches“, „Ewiges und Zeitliches“, „Immanenz und Transzendenz“ oder „Welt und Gott“ bezeichnet werden. Zu allen Zeiten bis heute setzt sich der Mensch mit dieser Grenze auseinander, in Alltag, Religion, Philosophie, Wissenschaft oder Ideologie.⁴ Diese Grenze wird somit – wie es das Thema dieser Arbeit zum Ausdruck bringt – nicht nur zu einer Herausforderung für Denken und Erkenntnis, sondern auch zu einer „Grenzsituation“ unserer Existenz.

In der Philosophie der Neuzeit taucht der deutsche Begriff der Grenze allerdings in dem Zusammenhang auf, der im größten Teil dieser Arbeit thematisiert wird: in den Reflexionen der Grenzen menschlicher Erkenntnis, wie sie Kant als bleibende Herausforderung für die Nachwelt formuliert.⁵ Kant sieht allerdings, was oft zu kurz kommt, in der Grenze der Vernunft auch etwas Positives. Denn sie unterscheidet nicht nur verschiedene Bereiche, sondern hat als Verhältnisbestimmung an beiden zudem ansatzweise teil: „Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenem Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirklich positive Erkenntnis, derer die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert.“ Die Größe der menschlichen Vernunft sieht Kant demnach darin begründet, dass sie zwar die Grenzen der Erkenntnis respektiert, aber die Möglichkeiten tatsächlicher Erkenntnis so auch erst solide begründet. Außerdem bringt sie eben damit zum Ausdruck, dass sie etwas von dem weiß oder zumindest ahnt, was ihre äußersten Grenzen transzendiert. Kant unterscheidet dieses positive Verständnis der Grenze von dem negativen Begriff der „Schranke“, mit dem als „bloße Verneinungen“ absolute Abschlüsse, Endpunkte gemeint sind.⁶ Mit diesem Verständnis von Grenzen und Schranken hat Kant sein erkenntnistheoretisches Spektrum abgesteckt und der Nachwelt bis heute ein gewichtiges Vermächtnis hinterlassen, das auch in dieser Arbeit zur Sprache kommt.

Hegel knüpft in diesem positiven Verständnis der Grenze bei Kant an und zeigt gleichzeitig Probleme auf, die im Übrigen neben Kant auch Wittgenstein thematisierte und denen wir auch bei Jaspers und Tillich begegnen werden: „Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja

¹ Wokart, 1995, 282

² Vgl. Wokart, 1995, 282f.

³ Vgl. Gatzemeier, 1974, 873f. sowie Seite 7ff. dieser Arbeit

⁴ Vgl. Kapitel 1.3. Grundsätzliche Relevanz der thematisierten Grenze (Seite 17)

⁵ Zu den folgenden vergleichenden Reflexionen des Verständnisses der Grenze und Schranke bei Kant und Hegel vgl. Schnädelbach, 2004, 283-295; Kleinschmidt, 2014, 6

⁶ Vgl. Kant, Prol, AA04, 352, 1957, 118: „Grenzen [...] setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat.“ Kleinschmidt, 2014, 6

empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. [...] Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist.“¹ Zwar unterscheidet Hegel hier den denkbaren Begriff des Unendlichen und das Denken bzw. Erkennen des tatsächlichen Unendlichen nicht sorgfältig². Dennoch weist er auf ein unlösbares Problem bei Kant und Wittgenstein hin, dem sich – wie gesagt – auch Jaspers und Tillich stellen müssen: Wie nämlich können wir mögliche Erkenntnisse und Aussagen (des Empirischen) vom nicht Erkennbaren und Unaussprechlichen abgrenzen, wenn Letzteres tatsächlich nicht erkennbar und unaussprechlich ist? Können wir nicht nur dann Grenzen ziehen, wenn wir uns auf beide Seiten des Abgegrenzten beziehen, also nicht nur auf das Erkennbare, sondern – paradoxerweise – auch auf das nicht Erkennbare?

Ob auch für Karl Jaspers' und Paul Tillichs Positionen als Denker diese – auch von Kant oder Wittgenstein durchdachten³ – höchst relevanten Grenzfragen von grundlegender Bedeutung sind, hat meine Untersuchung zu erweisen. Erste Indizien dafür, dass die Ausgangsthese von der grundlegenden Bedeutung dieser Grenze für Jaspers' und Tillichs Verständnis der Existenz und des Denkers zutrifft, sind nicht nur solche bekannten Begriffe wie Jaspers' existentielle „Grenzsituation“⁴ oder Tillichs „Grenzbegriff“ des „unbedingtes Anliegens“, sondern dass beide selbst wiederholt auf diese Bedeutung hinweisen:

So betont Jaspers, indem er sich auf Kant bezieht, dass „alles Dasein am Grenzbegriff des Ansichseins zur Erscheinung wird“⁵ und „es an der Weltorientierung [ist] an die Grenzen des Wissbaren zu führen“⁶. Er widmet diesem Vorhaben nicht weniger als den ersten Band seiner dreiteiligen „Philosophie“. Denn an diesen Grenzen „hört die Forschung auf, aber es öffnet sich die Möglichkeit philosophischen Transzendierens“⁷, auf das es Jaspers eigentlich ankommt. Es richtet sich nämlich über die Grenzen exakter Wissenschaft hinaus auf die angesprochenen „letzten“ Fragen, indem es mit dem „Sein als Transzendenz [...] den letzten Grund“⁸ sucht. Damit deutet Jaspers eines seiner grundlegenden Anliegen und die Aufgabenstellungen meiner Arbeit an: Wie nämlich muss er sich als Denker mit den begrenzten Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis

¹ Hegel, 1989, 144

² Vgl. Schnädelbach, 2014, 285ff.

³ Vgl. z.B. Kant, Prol, AA04, 367, 1957, 136: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden“. Kant, KrV, B 735-B736, 1975, S. 726: „Freilich fand es sich, dass, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen“; Wittgenstein, 1963, 83, wo er mit seinem berühmten Schlusssatz „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ die Grenzen der positivistischen Erkenntnis und Sprache markiert. Dennoch stellt Wittgenstein fest, dass, wenn der Positivismus seine Arbeit getan hat und damit keine sinnvollen Fragen und Antworten mehr bleiben, „unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“ Daraus folgt: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein, Tractatus, 1963, 82).

⁴ Vgl. P 2, 201-254

⁵ P1, 28

⁶ N, 368

⁷ P1, 45

⁸ P3, 3

gegenüber dem Unbedingten – Sein¹, Existenz² oder Transzendenz³ - positionieren?⁴ Wie lassen sich dabei Philosophie, Wissenschaft (als „Daseinssphäre“⁵) und Religion voneinander abgrenzen⁶ und welche Bedeutung hat bei all diesen Herausforderungen die angesprochene Grenze? Diese Abgrenzungen gehören darum für Jaspers zu seinen „großen Themen“⁷.

Dass diese Aspekte auch für Tillichs Werk grundlegend sind, zeigen seine zahlreichen wissenschaftstheoretischen Versuche, seinen Standort als Denker zu bestimmen⁸, indem er Grenzen neu festlegt, die ihn zeitlebens beschäftigt haben: wie die elementaren zwischen Denken und Sein oder Bedingtem und Unbedingtem, vor allem aber zwischen Religion und Kultur. Tillich bestätigt dies u.a. 1959 ausdrücklich, wenn er angesichts der Neuherausgabe seiner ersten veröffentlichten Rede „Über die Idee einer Theologie der Kultur“⁹ von 1919 festhält: „Most of my writings – including the two volumes of Systematic Theology – try to define the way in which Christianity is related to secular culture.“¹⁰ Wie für Jaspers gehören also auch für Tillich die Abgrenzungen zwischen Letztem und Vorletztem bzw. Bedingtem und Unbedingtem¹¹ sowie insbesondere zwischen Religion und Kultur bzw. Philosophie, Wissenschaft und Religion¹² zu den wichtigsten Themen seines Gesamtwerks.

Er selbst widmet deshalb dieser – wie sich zeigen wird - kaum zu überschätzenden biographischen Bedeutung der Grenze eine Schrift¹³ und Rede¹⁴. Dort erläutert er, welche große Relevanz die Grenze sowohl für seine persönlichen existentiellen Erfahrungen als auch für sein Verständnis der Existenz und des Denkens hat. Er kann darum resümieren, „daß der Begriff der Grenze geeignet ist, Symbol für meine ganze persönliche und geistige Entwicklung zu sein.“¹⁵ Am Ende seines Lebens bestätigt er in seiner mit „Grenzen“ überschriebenen „Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 23. September 1962 in der Paulskirche in Frankfurt am Main“ diese Einschätzung.¹⁶

Und auch in der Forschung werden diese Zusammenhänge gesehen: So stellt beispielsweise der Jaspers- und Tillich-Experte Werner Schüßler fest: „Der evangelische Theologe Paul Tillich und der Philosoph Karl Jaspers haben viele Gemeinsamkeiten [...]: Für beide ist der Begriff der Grenze

¹ Vgl. z.B. P1, IX: „Im gegenwärtigen Philosophieren handelt es sich wie von jeher um das Sein.“ P1, 37: Philosophie ist das denkende Vergewissern eigentlichen Seins.“ P3, 1: Was das Sein sei, ist die nicht aufhörende Frage des Philosophierens.“ Salamun, 2006, 26ff.

² Vgl. z.B. P1, 24: „Das Suchen nach dem Sein warf sich zurück in die Frage nach dem, der sucht. [...] Das Sein des Suchenden als solchen ist mögliche Existenz, ihr Suchen das Philosophieren.“ Salamun; 2006, 43-56; Schüßler (Jaspers), 1995, 71-84

³ Vgl. z.B. P3, 3: „Die Wege dieses Seinssuchens aus möglicher Existenz sind Wege zur Transzendenz. Ihre Erhellung ist die philosophische Metaphysik“, der Jaspers den dritten Band seiner „Philosophie“ widmet. Salamun, 2006, 106-113; Schüßler (Jaspers), 1995, 85-99

⁴ Vgl. Salamun, 2006, 28-37 und u.a. die Kapitel 3.1.4.2. Fragwürdige Traditionen der Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 69); 3.1.4.4. Fragwürdige Verabsolutierung der Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 72)

⁵ Vgl. P1, 255-262 und das Kapitel

3.1.2.2. Jaspers' grundlegende Grenze (Seite 39)

⁶ Vgl. P1, 292-329

⁷ Vgl. z.B. Hersch, 1980, 7 und 9ff.; Salamun, 2006, 94-113; Schüßler (Jaspers), 1995, 29-50

⁸ Vgl. z.B. IX, 13 – 31 („Über die Idee einer Theologie der Kultur“, 1919); I, 109-293 (Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, 1923); IV, 19ff. („Philosophie“, 1930); IV, 36-39 („Wissenschaft“, 1930); V, 101-109 („Philosophie und Religion“, 1930); V, 110-121 („Philosophie und Theologie“, 1930); S I(2), 19-37 (Das Wesen der systematischen Theologie, 1956)

⁹ IX, 13 – 31

¹⁰ Theol, V; vgl. auch seine späte Bestätigung von 1962: „Durch die Erfahrung des substantiell religiösen Charakters der Kultur wurde ich auf die Grenze von Kultur und Religion geführt, die ich nie mehr verlassen habe“ (AGr, 49); Amelung, 1972, 43f.: „In seinem ersten öffentlichen Vortrag [...] ist nicht nur das Thema seines Schaffens angegeben, sondern sind auch die systematischen Grundlagen gelegt, die die späteren Einzelaussagen bestimmen. Der Bogen spannt sich weit bis hin zum letzten Band der ‚Systematischen Theologie‘“; Haigis, 1998, 1ff.; vgl. auch diese Arbeit, S. 24ff.; S. 26f. oder das Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

¹¹ Vgl. z. B. S I (2), 19ff.

¹² Vgl. auch Seite 16 Anm. 8

¹³ Vgl. AGr

¹⁴ Vgl. Gr

¹⁵ XII, 13

¹⁶ Vgl. GR, 3f.

von entscheidender Bedeutung“.¹ Dies trifft auch auf die angesprochenen Abgrenzungen zwischen Philosophie, Wissenschaft und Religion bzw. Theologie zu, mit denen beide ihren Standort als Denker bestimmen. „Jaspers und Tillich entwickeln nämlich ihr jeweiliges Verständnis von Philosophie und Theologie in der bewußten Auseinandersetzung mit den Wissenschaften“², wie Schüßler bestätigt und er belegt diese These mit dem Hinweis auf Jaspers’ – eben erwähnten - ersten Band der „Philosophie“³ und seinen „Nachlass zur philosophischen Logik“⁴ sowie mit Tillichs „System der Wissenschaften“⁵. Unter diesen Aspekten lohne sich daher – seiner Ansicht nach - trotz zweier bereits vorliegender Dissertationen zu diesem Thema⁶ eine erneute vergleichende Untersuchung Jaspers’ und Tillichs.⁷

1.3. Grundsätzliche Relevanz der thematisierten Grenze

Schlaglichtartig sollen nun relevante Aspekte dieser grundlegenden und grundsätzlichen Grenze beleuchtet werden, mit der wir uns konfrontiert sehen, wenn wir uns – als Denker - auf das Unbedingte, Transzendente oder unseren existentiellen Ursprung beziehen.

Mit dieser Grenze greifen Jaspers und Tillich – wie gesagt - eine der großen Menschheitsfragen auf. Es scheint nämlich für den Menschen unvermeidlich, mit unbedingten Anliegen, die in ihren Ursprüngen rational nicht völlig objektivierbar sind, sich gegenüber dieser Grenze zu verhalten. Nicht nur Jaspers, sondern auch Tillich sieht dieses Verhalten in der menschlichen Endlichkeit begründet und in der damit zusammenhängenden offensichtlichen Notwendigkeit, sich mit dieser Begrenztheit menschlicher Endlichkeit auseinanderzusetzen.⁸

Dass diese Grenze darum im Laufe der Geistesgeschichte bis heute überaus vielfältig umschrieben und bestimmt wurde, kann ein erster Hinweis auf ihre Relevanz sein. Wenn es nämlich tatsächlich Ausdruck menschlicher Endlichkeit ist, sich gegenüber dieser Grenze verhalten zu müssen, dann führt die Beschäftigung mit ihr nicht nur ins Zentrum menschlicher Religiosität, sondern der *conditio humana* überhaupt. Dies gilt auch für Jaspers und Tillich Reflexionen, wenn sie diese Grenze thematisieren, indem sie zwischen Seiendem und Sein, Bedingtem und Unbedingtem oder endlicher Existenz und unendlicher Transzendenz unterscheiden.

Wenn sie so über die Grenzen des Endlichen hinausfragen, wissen sich Jaspers und Tillich als Denker – wie oben ausgeführt⁹ - einer langen metaphysischen oder religionsphilosophischen oder theologischen¹⁰ Tradition zugehörig, die sich von den Vorsokratikern über Platon bis zu Gegenwart erstreckt.

Zu Recht grenzt sich Jaspers darum mit dem, was ihm relevant erscheint, von weiten Teilen der Philosophie seiner Zeit ab, die seiner Ansicht nach ihren Namen nicht mehr verdienen. Verlieren sie sich doch für ihn teilweise in der Irrelevanz linguistischer oder positivistischer Verästelungen, wie er sie beispielsweise bei Carnap kennenlernte.¹¹ Auch Tillichs Denken „entwickelte sich in

¹ Schüßler (Autorität), 1995, 141

² Schüßler (Autorität), 1995, 141f.

³ Vgl. P1

⁴ Vgl. N

⁵ Vgl. I, 109-293

⁶ Vgl. Hertel, 1971; Schmitz, 1990 und das Kapitel

2.4. Zur Forschungslage des Vergleichs zwischen Jaspers und Tillich (Seite 28)

⁷ Vgl. Schüßler (Autorität), 1995, 142f.

⁸ Vgl. S I (1), 76 oder S I (2), 75f.: Das menschliche „Vermögen, nach der Unendlichkeit, zu der er gehört, zu fragen, ist ein Symptom sowohl für die essentielle Einheit als auch für die existentielle Getrenntheit des endlichen Menschen von der Unendlichkeit; in der Tatsache, daß er danach fragen muss, zeigt sich, dass er davon getrennt ist.“

⁹ Vgl. Kapitel 1.1. Bedeutung von Grenzen für das Denken im Allgemeinen (Seite 7)

¹⁰ Vgl. Anzenbacher, 1981, 299 und 306ff.

¹¹ Vgl. z.B. P1, 267, wo Jaspers „bloß intellektuelles Denken“ von echter Philosophie unterscheidet. „Während diese sich in unausschöpfbaren Urworten wie Idee, Geist, Seele, Substanz, Existenz, Welt konzentriert, führt die wissenschaftliche Philosophie einen steten Kampf gegen Urworte, um einfach definierbare rationale Zeichen für fixierte und endliche Begriffe übrigzubehalten.“ Schüßler (Jaspers), 1995, 7ff. und 29ff

kritischer Auseinandersetzung¹ mit solchen unangemessen verengten philosophischen Schulen seiner Zeit. Er vermisste bei ihnen sowohl die existentielle Grenzerfahrung des „Abgrunderlebnisses“ als auch das „kritisch-dynamische Element“². Alle diese kritisierten Ansätze versuchen die Philosophie neu als Wissenschaft zu begründen und zwar so, dass sie den Kriterien exakter Wissenschaften genügen. Jaspers versucht gegenüber solchen Ansätzen, die sich auf thematisch verengte Positionen zurückziehen, für die Philosophie wie auch Tillich für die Theologie den Blick für das große Ganze zurückzugewinnen, für das gesamte Spektrum der Wirklichkeit innerhalb der oben angesprochenen „absoluten Grenzen“ der abendländischen Metaphysik: „Gott, Welt und Mensch“.³ Und dieses umfasse neben formal-logischen Strukturen und rational-objektivierbaren Tatsachen auch „metaphysische“ und religiöse Dimensionen.⁴ Es ließe sich darum keineswegs ausschließlich mit empirischen oder analytischen Ansätzen erschöpfend erfassen, sondern erfordere einen grenzüberschreitenden, interdisziplinären Standort zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion bzw. Theologie.⁵ Eine sich als Wissenschaft missverstehende Philosophie dagegen drohe ihre eigentlichen Gegenstände aus dem Blick zu verlieren.⁶ Diese zeigen sich nämlich erst an den Grenzen empirischen, exakten Wissens.

Hier zeigt sich übrigens eine interessante Parallele zu Tillich. Denn für ihn ist ein solches Verständnis der Theologie ebenfalls ein Kardinalfehler ist, weshalb er unermüdlich wiederholt: Wenn sich die Theologie als eine Wissenschaft unter anderen versteht, so macht sie damit ihr Thema – Gott – zu einem Gegenstand unter anderen Gegenständen. Damit aber missachtet sie die grundsätzlich unüberwindliche Grenze, mit der sich wissenschaftliche Forschung gegenüber Gott konfrontiert sieht.⁷ Demgegenüber versucht Tillich die Theologie und Jaspers die Philosophie - wie sich zeigen wird - einerseits explizit an den Grenzen nicht nur wissenschaftlicher, sondern jeder Erkenntnis an ihre eigentlichen, nicht zu objektivierenden Themen zu erinnern: Sein, Existenz, Transzendenz, Unbedingtes oder Gott.

Andererseits bemühen sich beide, also nicht nur der Philosoph Jaspers, sondern auch der Theologe Tillich, mit ihren Vorhaben die philosophische Vernunft zu berücksichtigen im weiten Horizont ihrer abendländischen Traditionen.⁸ Mit einem solchen Ansatz, seiner philosophischen Kompetenz und systematischen Kreativität war Tillich als Theologe im Übrigen zu seiner Zeit eine Ausnahmeerscheinung, aber auch zunehmend faszinierende Alternative.⁹ War damals doch unter dem starken Einfluss Karl Barths die philosophische oder gar religionsphilosophische Begründung der Theologie verpönt. Dass er sich also - auch als christlicher Theologe - den bleibenden Herausforderungen der Philosophie stellt, während sie viele seiner Fachkollegen mieden, macht seine Stärke aus, unbeschadet der Schwächen, die sich bei der Durchführung seiner faszinierenden

¹ AGr, 39

² AGr, 39f.

³ Picht, 1977, 16f.; zu dieser Universalität der Philosophie, die alle Menschen angeht vgl. den Sammelband „Existenz und Sinn“ (Hügli (Existenz und Sinn), 2009)

⁴ Vgl. XIII, 25, wo Tillich in einem Brief an Thomas Mann sich von der „‘Escape’-Theologie“ Ritschls abgrenzt. Schüßler (Autorität), 1995, 142: Sowohl Jaspers’ als auch Tillichs „Denken ist gegen jede ‚Escape‘-Philosophie gerichtet. Beide Denker versuchen in diesem Sinne, der Theologie bzw. der Philosophie wieder den Gesamtbereich der Wirklichkeit zurückzugewinnen.“

⁵ Zu Tillichs Kritik an solchen Beschränkungen auf analytische oder empirische Ansätze Vgl. auch Seite 230ff.

⁶ Vgl. z.B. Einf, 40, wo Jaspers von diesem Missverständnis des Philosophen spricht: „Oder unter Beschränkung auf gegenständlich bestimmtes Wissen, das heißt auf wissenschaftliches Erkennen hört er auf zu philosophieren mit dem Satz: was man nicht wissen kann, davon soll man schweigen.“ Vgl. auch Schüßler (Jaspers), 1995, 29-39 und Kapitel 3.1.3.6. Kritik an Grenzüberschreitungen (Seite 56)

⁷ Vgl. z.B. IX, 30: „Die theologischen Fakultäten werden [...] mit Recht mißtrauisch von der Wissenschaft betrachtet: Erstens, wenn man Theologie als wissenschaftliche Erkenntnis Gottes im Sinne eines besonderen Gegenstandes neben anderen definiert“.

⁸ Vgl. bei Jaspers: 3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft (Seite 49) ; bei Tillich: 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168); 3.2.3.4. Zwischen Religion, Theologie und Philosophie (Seite 204); 3.2.3.5. Zwischen Philosophie und Theologie (Seite 207); 3.2.3.5.6.b. Vernunft und Offenbarung (Seite 227)

⁹ Vgl. Pannenberg, 1997, 349: „Tillich war zu seiner Zeit der einzige führende Theologe, der auch philosophische Kompetenz beanspruchen konnte [...]. Das gab dem Denken Tillichs seine Überlegenheit gegenüber der ‚Neoorthodoxie‘ der ‚dialektischen‘ Theologen und ermöglichte die Offenheit und Weite seiner Theologie der Kultur.“

Ansätze im Einzelnen zeigen.¹ Dies ist bei aller auch in dieser Arbeit geäußerten Kritik an Tillichs sinntheoretischem oder ontologischem Ansatz stets mit zu bedenken.

Daneben zeigt sich – meiner Ansicht nach - die für den Menschen zwar notwendige, aber problematische Auseinandersetzung mit dieser Grenze nicht erst in den erwähnten philosophischen Reflexionen. Sondern lange vorher zeigen sich Ansätze eher unmittelbarer religiöser Formen. Mit dem ersten Auftreten des Menschen nämlich, sehen sich Vertreter dieser neuen Spezies mit dieser Grenze bzw. ihrer Begrenztheit bereits existentiell konfrontiert und religiös herausgefordert: Darum drängt sich ihnen die Frage auf nach dem konkreten „Woher“ und „Wohin“ von Mensch und Welt, dem Warum von schicksalhaften oder natürlichen Grenzerfahrungen. Indem er so mit archaischen Formen versucht, seine Endlichkeit zu transzendieren, nimmt er andeutungsweise bereits die entwickeltere Grenzfrage nach dem Unbedingten vorweg. Religiöse Auseinandersetzungen mit dieser Grenze beginnen daher mit der Hominisation und sind ausschließlich beim Menschen und in allen menschlichen Kulturen anzutreffen.² Diese anthropologische Universalie tritt allerdings von Anfang an in unüberschaubar vielfältigen Formen auf: anfangs in eher ganzheitlicher Unmittelbarkeit als Stammeskult, Schamanismus durch rituell-magische Auseinandersetzungen mit dem Tod, der Natur, dem Numinosen, mit Ahnen, Geistern oder Göttern. Sie setzt sich fort über entwickeltere Mythenbildungen und Weltreligionen bis zu den Reflexionen schicksalhafter göttlicher Mächte in der Tragödie und Gottesfrage in der Philosophie der Griechen mit ihren Einflüssen auf die gesamte Geschichte menschlichen Denkens.

Es kann - angesichts dieser unterschiedlichen Formen der Religiosität nicht darum gehen, das Problem einer Definition der Religion zu diskutieren. Es sind daher auch die meisten der vielfältigen Aspekte, unter denen Religion analysiert werden kann, hier nicht von Belang. Einzig auf die – konsensfähigen, wenn auch abstrakten – thematischen Aspekte der Grenzerfahrungen und Transzendierungsversuche soll hier hingewiesen werden. Mit ihnen liegt nämlich eine Gemeinsamkeit auf der Hand, auf die sich Jaspers und Tillichs Grenzmarkierungen durchaus beziehen lassen.

Deuten sich doch dieses allgemeine Kennzeichen in den bekannten Schlagworten an, mit denen Religion gekennzeichnet wurde: so in Schleiermachers „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“³, Ritschls „Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt [...] wird“⁴ oder in Ottos „Heiligem“, „Numinosem“, „Mysterium tremendum“⁵ und „Fascinans“⁶. Auch in William James Gefühl des Menschen, „daß etwas nicht in Ordnung mit ihm ist“ und seine „ahnende Vorstellung eines vollkommeneren Zustandes“⁷ sind sie erkennbar oder in Sundermeiers „gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenz Erfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt“⁸.

Der Mensch scheint dieser Grenze nicht entkommen zu können, der Grenze, wie sie auch Jaspers und Tillich benennen: zwischen Menschlichem und Transzendendem, Profanem und Heiligen, Bedingtem und Unbedingtem, Endlichem und Unendlichem, Relativem und Absolutem, Göttlichem und Weltlichem, aber auch wissenschaftlicher, philosophischer oder theologischer Erkenntnis einerseits und existentiell Ursprung oder Glaubensgehalt andererseits.

Auch wenn er sich unterschiedlich gegenüber dieser Grenze verhält, er kann sie nicht eliminieren, auch dann nicht, wenn er sie im Bemühen um intellektuelle Redlichkeit und methodische Klarheit als unüberwindlich ansieht (wie bei Wittgenstein), als Scheinproblem wegdefiniert (wie im

¹ Vgl. Pannenberg, 1997, 346

² Zur These der Singularität menschlicher Religion in der Natur und der Religion als anthropologischer Universalie vgl. die Zusammenfassung bei Vaas/Blume, 2012, 15ff.

³ Schleiermacher, 1969, 36

⁴ zitiert nach Weinrich, 2011, 18.

⁵ Otto, 1936, 13ff.

⁶ Otto, 1936, 42ff.

⁷ Zitiert nach Weinrich, 2011, 19

⁸ Sundermeier, 1999, 27

Positivismus)¹ oder gar als illusionäre Projektion (Feuerbach) entlarvt. Er kann sich dieser Grenze respektvoll im Bewusstsein ihrer Unüberwindlichkeit stellen (wie die existentiellen Denker Kierkegaard² oder Jaspers) oder in anmaßenden Versuchen, sie zu überschreiten (wie die idealistischen Spekulationen Hegels). Er kann sich mit ihr bewusst religiös beschäftigen, sowohl innerhalb von Institutionen als auch in individueller Privatheit, sei es auf eine eher unreflektierte, voraufgeklärte, mythische, Weise oder eher reflektiert philosophisch-theologisch.

Er kann – eher induktiv - bei der religiösen Erfahrung bzw. beim menschlichen Bewusstsein ansetzen (wie Schleiermacher oder Tillich) oder vermeintlich direkt bei der göttlichen Offenbarung (wie die Dialektische Theologie bzw. Barth).

Auch zeitgenössische Vertreter der gegenwärtig äußerst „angesagten“ Evolutionsbiologie und Hirnforschung beschäftigen sich mit dieser Grenzfrage³. Und auch dabei wiederholen sich frühere Muster, wenn die Antwort auf religiöse Grenzfragen nicht nur als Scheinfrage oder Projektion entlarvt, sondern - so vom Evolutionsbiologen Dawkins - in überspitzter Polemik gar als „Gotteswahn“ pathologisiert wird.⁴

Auch der Mensch der Moderne sieht sich also offensichtlich metaphysisch herausgefordert, und zwar nicht nur zur bewussten reflektierten Stellungnahme. Der Zeitgenosse sieht sich vielmehr auch mit Formen alltäglicher „Transendenzen“ bzw. sogenannter „Alltagsreligionen“ konfrontiert, wie sie Thomas Luckmann als Soziologe oder Henning Luther als Theologe thematisieren, also mit „Schwellensituationen“ bzw. mehrstufigen Grenzüberschreitungen, die nach Deutungen verlangen.⁵ Diese wenigen Andeutungen weisen alle auf ein Phänomen hin: auf die Konfrontation mit Grenzerfahrungen und -fragen, die zwar unsere Deutungsmöglichkeiten transzendieren, sie aber dennoch einfordern.

Sie zeigen sich übrigens auch in „geistesgeschichtlichen „Epochenumbrüchen“, die somit ebenfalls als Hinweis auf die außerordentliche Wirkung und Relevanz solcher „Grenzerfahrungen“ verstanden werden können: Denn in ihnen brechen sich ursprüngliche existentielle Anliegen Bahn, wie sie sowohl Jaspers als auch Tillich thematisieren, welche die Immanenz bedingter Eigengesetzlichkeit zwar transzendieren, aber in ihnen dennoch Entscheidendes verändern. Sie können die Überzeugung Jaspers' und Tillichs veranschaulichen, welche entscheidende Bedeutung für den Menschen seine nicht völlig rational erfass- und darstellbaren existentiellen Dimensionen und unbedingten Anliegen neben der Vernunft haben, erst recht neben ihren objektivierenden Varianten:

So wurde gerade die einseitige Betonung der Vernunft in den Spätphasen der Aufklärung von einer nachwachsenden Generation als einengende „vernünftelnde“ Bevormundung empfunden. Im rebellierenden Geniekult des „Sturm und Drangs“ brachen sich unterdrückte Kräfte Bahn: ursprüngliche Individualität, Originalität, Natürlichkeit und Lebensfülle, Maßlosigkeit des Gefühls und eines schöpferischen irrationalen Chaos – alles Dimensionen des Menschen, die sich in ihrer Ursprünglichkeit zwar vernünftigem Ordnungsdenken verweigern, die emanzipatorische Vernunft allerdings keineswegs ersetzen, sondern zu einem ganzheitlicheren Menschsein ergänzen wollten.⁶ Solche Umbrüche wiederholen sich immer wieder und stets drängen dabei gegenüber vorherrschenden vernünftigen Prinzipien komplementäre irrationale und unbewusste schöpferische, aber auch zerstörerische Kräfte als überspitzte Gegenreaktion in den Vordergrund: so von der Klassik zur Romantik oder vom Realismus zum Expressionismus.

Es sei hier nur am Rande erwähnt, dass Thomas Kuhn seine Theorie der „Struktur

¹ Vgl. Lenk, 1975, 28f.: „Auch analytische Philosophen wie z.B. Stegmüller sind neuerdings bereit die Unverzichtbarkeit metaphysischer Ideen anzuerkennen [...] – und sei es nur [...] aufgrund des Arguments, dass Metaphysik nicht metaphysikfrei zu verwerfen sei.“

² zur antithetischen Struktur der menschlichen Existenz bei Kierkegaard vgl. z.B. Kierkegaard, 1958, 8

³ Zu evolutions- und neurobiologischer Aspekte der Religion bieten Einführungen und Überblicke: Schnabel, 2010; Vaas/Blume, 2012

⁴ Vgl. Dawkins, 2007

⁵ zur „Alltagsreligion“ aus soziologischer Sicht vgl. Luckmann, 1991; aus theologischer Sicht vgl. Luther, 1992; einen Überblick bietet Lauster, 2005, 164-184

⁶ Zum Epochenumbruch des „Sturm und Drangs“ vgl. Beutin, 1989, 131f.; Martini, 1977, 216ff.

wissenschaftlicher Revolutionen“¹ auch für die „Naturwissenschaft“ in Analogie zu genau dieser „geisteswissenschaftlichen“ Deutung irrationaler Phänomene entwickelt, wie sie sich in der „Periodisierung durch revolutionäre Umbrüche von Stil, Geschmack und institutioneller Struktur“² in Literatur, Musik oder Kunst zeigen.³

In allen genannten Phänomenen – der Vielfalt religiöser bzw. existentieller Erfahrung, ontologischem bzw. metaphysischem Philosophieren sowie existentiell motivierten Epochenumbrüchen – zeigt sich die bleibende Relevanz der Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem. Jaspers und Tillich sehen sie als eine der zentralen Herausforderungen für ihr Schaffen an – wie sich bereits abzeichnet und die weitere Ausarbeitung bestätigen soll – und mit der sie sich darum in den genannten vielfältigen Formen beschäftigen.

Trotz ihres gemeinsamen zeitgeschichtlichen Hintergrundes sind dabei insbesondere ihre unterschiedlichen Voraussetzungen ergiebig und zu beachten: persönliche Erfahrungen mit der grundsätzlichen Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem, als einengende Barriere zwischen Kultur und Religion bei Tillich oder traumatische ideologische Grenzübergriffe bei Jaspers. Lassen sich von diesen erkenntnisleitenden Schlüsselerfahrungen doch unterschiedliche Einschätzungen und Gewichtungen der angesprochenen Grenze ableiten: Jaspers könnte sich auf ihre Unüberwindlichkeit fokussieren, Tillich dagegen auf die grenzübergreifenden Zusammenhänge, was genauer herauszuarbeiten und zu verifizieren ist.

2. Eingrenzung des wissenschaftlichen Vorhabens

2.1. Thema

Welche Bedeutung hat die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem insbesondere für Jaspers' und Tillichs Verständnis des Denkers? Es kann demnach nicht darum gehen, ihre wissenschaftstheoretischen Positionen umfassend systematisch zu erarbeiten. Es soll vielmehr aufgezeigt werden, wie die genannte Grenze ihr Verständnis des Denkers bestimmt: Dabei liegt zwar im Einzelnen der Fokus auf der Grenze bzw. dem Verhältnis zwischen bedingten und unbedingten Aspekten ihres Denkens, also zwischen seinen wissenschaftlichen, rational-objektivierbaren Möglichkeiten und existentiellen Ursprüngen, kurz zwischen Wissen und Glauben. Letztlich soll meine Arbeit diese Zusammenhänge genauer analysieren, indem sie ihre Position als Denker auf der Grenze zwischen Philosophie, Religion und Wissenschaft bestimmt und dabei herausarbeitet, wie sie grenzübergreifende Zusammenhänge und Trennendes zwischen solchen verschiedenen Denkansätzen gewichtet. Eine umfassende und detaillierte Systematik solcher Ansätze kann deshalb auch hier nicht das Ziel sein. Monographien, die Derartiges leisten, gibt es bereits zahlreiche⁴. Diese Aufgabe erfährt eine letzte Zuspitzung durch den Vergleich der beispielhaften Positionen Jaspers' und Tillichs mit ihren interdisziplinären „Gratwanderungen“. Dies erscheint insofern besonders ergiebig, als sich die wissenschaftstheoretischen Positionen solcher profilierter Denker vor dem Hintergrund ihrer Gemeinsamkeiten besonders scharf abheben könnten, und zwar insbesondere in ihrem exemplarischen Umgang mit den angesprochenen Grenzfragen.

Insgesamt ist diese Arbeit darauf angelegt, die genannten Grenzmarkierungen in der Breite ihrer Gesamtwerke zu skizzieren und so den Rahmen abzustecken, in dem sich weitere vertiefende Forschungen anbieten.

2.2. Problemstellungen

Ausgangspunkt dieser Untersuchungen sollen die grundsätzlichen und grundlegenden Grenzziehungen beider Denker sein:

- zwischen den bedingten „Sphären“ und der Unbedingtheit eines Glaubens, zwischen Wissenschaft und Philosophie, konkret Gegenständlichem und Sein, Existenz oder

¹ Vgl. Kuhn, 1976

² Kuhn, 1976, 220

³ Vgl. das Kapitel 3.1.3.7.2. Fragwürdigkeit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft (Seite 65)

⁴ Vgl. die Bibliographien zu Jaspers (Rabanus, 2000) und Tillich (Schüßler, 2002)

Transzendenz in ihrer Unanschaulichkeit bei Jaspers.¹

- zwischen Kultur und Religion², allen Wissenschaften, Philosophie und Theologie, dem Bedingten und Unbedingten, vorletzten und letzten Anliegen³ bei Tillich.

Wie wirken sich diese programmatischen Grenzmarkierungen auf Jaspers' und Tillichs Verständnis der „Positionen als Denker“ sowie ihre methodischen bzw. wissenschaftstheoretischen Reflexionen aus, mit denen sie ihren eigenen Standort bestimmen.

Wie Jaspers mit seinem Denken diese programmatische Grenze umkreist, gegenüber der er verschiedene Positionierungen für unumgänglich hält, soll aus verschiedenen Blickwinkeln erarbeitet und kritisch analysiert werden. Der Fokus liegt dabei auf den weitreichenden Konsequenzen, die Jaspers mit diesen Entscheidungen verbindet, wenn wir uns mit, in oder auf der Grenze zwischen Wissenschaft, Philosophie oder Religion (Theologie) in unserer begrenzten Endlichkeit gegenüber dem Unbedingtem positionieren müssen. Als exemplarische thematische Aspekte dafür seien hier nur folgende zentrale Anliegen Jaspers genannt, die kritisch zu reflektieren sind:⁴ Wie verhalten sich Wissenschaft⁵, Religion⁶ bzw. Theologie⁷ und Philosophie im Vergleich zueinander angemessen bzw. unangemessen gegenüber den letzten unbedingten Fragen der Transzendenz, wie gegenüber bedingten Anliegen. Welche Gemeinsamkeiten, Zusammenhänge und Unterschiede zeigen sich dabei? Welche Bedeutung räumt Jaspers dabei den genannten Grenzen sowie den Gefahren möglicher - insbesondere ideologischer - Grenzüberschreitungen⁸ ein? Setzt sich Jaspers ausgewogen und differenziert mit den genannten Grenzfragen auseinander oder sind Einseitigkeiten erkennbar?

Für Tillichs Denken ist – wie bereits erwähnt - die Neubestimmung der Grenze zwischen Kultur und Religion programmatischer Ausgangspunkt seiner Entwicklung.⁹ Diese These liegt meinen Untersuchungen zur Bedeutung der Grenze zugrunde, wie sie sich in Tillichs Überlegungen zum „Standort des Denkers“ zeigt und dort herauszuarbeiten sowie kritisch zu hinterfragen wäre. Dabei sind wichtige Aspekte dieser Grenz- und Verhältnisbestimmung zu berücksichtigen, die Tillich mit bekannten Begriffen wie bedingtem und unbedingtem Sinn oder Anliegen¹⁰, Profanem, Dämonischem und Heiligem¹¹ analysiert, indem er sich u.a. folgenden Herausforderungen stellt: Wie lässt sich die Grenze zwischen Religion und Kultur, unbedingtem und bedingtem Sinn oder Anliegen ernst nehmen, ohne eine Aufspaltung der Wirklichkeit hinzunehmen? Wie kann der universale Anspruch der Religion aufrechterhalten werden, ohne die Autonomie der Kultur anzutasten und einem Dualismus doppelter Wahrheiten zu verfallen? Welchen religiösen oder kulturellen Grenzüberschreitungen gilt es demnach vorzubeugen, um ideologische Verabsolutierung des Bedingten („Quasi-Religionen“¹², „Dämonisierung“¹³), religiöse „Heteronomie“¹⁴ oder den Substanzverlust in Kultur und Religion („Profanisierung“¹⁵) zu

¹ Vgl. P1, 255-262 und das Kapitel

3.1.2.2. Jaspers' grundlegende Grenze (Seite 39)

² Vgl. die Seiten 16, 22, 24 und das Kapitel 3.2.1. Programmatische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (Seite 105); 3.2.2. Entfaltung der Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (Seite 119)

³ Vgl. z.B. S I, 20; VIII, 111-113, 175-195 und das Kapitel 3.2.2.2. Erfahrung des Unbedingten als Neubestimmung der Grenze Seite 122)

⁴ Als Forschungsliteratur, die sich mit diesen Aspekten des Denkens Jaspers' beschäftigen und die im Folgenden berücksichtigt wird, vgl. Seite 34 Anm. 1

⁵ Vgl. Kapitel 3.1.3. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft (Seite 43)

⁶ Vgl. Kapitel 3.1.5. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Religion (Seite 79)

⁷ Vgl. Kapitel 3.1.5.2. Abgrenzung der Philosophie von der Religion (Seite 81)

⁸ Vgl. Kapitel 3.1.3.6. Kritik an Grenzüberschreitungen (Seite 56)

⁹ Vgl. die Seiten 16, 22, 24 und das Kapitel 3.2.1. Programmatische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (Seite 105)

¹⁰ Zum Verhältnis von Bedingtem und Unbedingtem vgl. die Kapitel 1.2. Bedeutung der thematisierten Grenze für Jaspers und Tillich (Seite 13); 1.3. Grundsätzliche Relevanz der thematisierten Grenze (Seite 17)

¹¹ Vgl. z.B. I, 335-339; VI, 42-71; VII, 61-64; E IV, 64f.; S I, 255-259; S III, 120-130 und das Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

¹² Vgl. z.B. V, 51-64; E IV, 65ff.; Schüßler, 1989, 100-102

¹³ Vgl. Seite 22 Anm. 11

¹⁴ Vgl. z.B. I, 271ff.; 297ff.; XII, 26-30

¹⁵ Vgl. Seite 22 Anm. 11

verhindern? Wie ist bei alledem das „real existierende“ Nebeneinander von konkreten bzw. institutionellen Erscheinungsformen der Religion oder Kultur einerseits und der Religion als Prinzip bzw. unbedingtem Anliegen¹ andererseits zu interpretieren? Welche Gemeinsamkeiten, Zusammenhänge und Unterschiede zwischen Wissenschaften, Philosophie und Theologie² lassen sich vor diesem Problemhorizont herausarbeiten? Welche Konsequenzen ergeben sich dabei für einen angemessenen Umgang der verschiedenen Denkansätze miteinander? Dabei ist insbesondere darauf zu achten, ob es ihm gelingt die religiösen und philosophischen Aspekte seines Denkens trotz ihrer Spannungen angemessen und ausgewogen zu gewichten?

2.3. Konzeptionelle Aspekte

2.3.1. Konzeptionelles zu Karl Jaspers

Jaspers selbst weist auf zwei – bereits erwähnte und unten noch genauer zu erläuternde – negative Erfahrungen hin, die sein Denken geprägt haben: die Enttäuschung über die philosophischen Strömungen seiner Zeit, die sich auf Positionen verengter Wissenschaftlichkeit mit Themen zurückziehen, die ihm irrelevant erscheinen³, und die Bedrohung durch ideologische Grenzübergreife⁴. In beiden Fällen liegt ein Versagen gegenüber der besagten relevanten Grenze vor: Entweder wird in falscher Bescheidenheit die philosophisch-metaphysische Grenzfrage verweigert oder in gefährlicher Selbstüberschätzung angeblich endgültig beantwortet.

Es sei hier übrigens nur am Rande erwähnt, dass auch Tillich genau dieses Problem analysiert: Warnt er doch vor einem Substanzverlust, einer Sinnentleerung, die durch „Profanisierung“ – bei Jaspers der Rückzug auf irrelevanten Formalismus – ein „Sinn-Vakuum“ erzeugt, in das gefährliche „dämonische“ Ideologien, die Endlich-Bedingtes zum Unbedingten verabsolutieren⁵, eindringen können.⁶

Bezeichnenderweise sind es also derartige „Grenzverletzungen“, die für Jaspers’ Denken zur Herausforderung werden und es entscheidend geprägt haben. Als bleibendes Anliegen seiner Philosophie erweist es sich daher, die großen Fragen nach Sein, Transzendenz oder Existenz zurückzugewinnen und dabei die Grenzen und Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis zu bestimmen.⁷ Der Aufriss meiner Arbeit folgt dem Vorgehen Jaspers’, mit dem er auf die angesprochenen Grenzverletzungen reagiert, indem er Philosophie, Religion und Wissenschaft im ersten Band seiner „Philosophie“ voneinander abgrenzt.⁸ Davon ausgehend sind Ergänzungen oder Modifizierungen dieser Grenzbestimmungen im Zusammenhang seines Gesamtwerks systematisch zu entfalten. Entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge spielen dabei nur am Rande eine Rolle.

Eine Arbeit, die sich mit der Bedeutung der Grenze bei Jaspers beschäftigt, sollte eigentlich auch einen seiner bekanntesten, am häufigsten kommentierten Begriffe⁹ berücksichtigen: die „Grenzsituation“. Sie ist nicht nur von exemplarischer Bedeutung für sein Denken¹⁰, sondern hätte sich als ergiebig für den Vergleich mit existentiellen Aspekten der Theologie Tillichs erweisen können. Deshalb berücksichtigte ich ursprünglich neben der „Position des Denkers“ auch die Bedeutung der „existentiellen Situation des Menschen“ für beide Denker. Dadurch erweiterte sich

¹ Vgl. VII, 16; IX, 95ff., 112f.; E IV 63f.; Schüßler, 1989, 84-91 und das Kapitel 3.2.2.2. Erfahrung des Unbedingten als Neubestimmung der Grenze (Seite 122)

² Vgl. auch oben Seite 17ff.

³ Vgl. oben Seite 17ff.

⁴ Vgl. oben Seite 21 und insbesondere unten Seite 248

⁵ Vgl. z.B. AGr, 31

⁶ Vgl. IX, 98f. und 3.2.2.4.4.b. Die Zweideutigkeit von „Göttlichem und Dämonischem“ (Seite 160)

⁷ Vgl. oben die Seiten 17ff. oder die Kapitel 1.2. Bedeutung der thematisierten Grenze für Jaspers und Tillich (Seite 13); 1.3. Grundsätzliche Relevanz der thematisierten Grenze (Seite 17); 2.1. Thema (Seite 21); 2.2. Problemstellungen (Seite 21); 4.1. Voraussetzungen der Positionierung auf der Grenze (Seite 248)

⁸ Vgl. P1, 292-329

⁹ Als Auswahl der Werke über Jaspers’ „Grenzsituationen“ vgl. u.a. Debrunner, 1996, 140-196; Diaz Diaz, 1961; Heidegger, 1973, 77; Latzel, 1957, 164-1992; Marcel, 1973, 155-180; Motroschilowa, 1991, 33-45; Örnek, 1983, 114-141

¹⁰ Vgl. z.B. Einf, 20f.; P1, 33; P2, 204

aber der jetzige Umfang der Arbeit um ungefähr ein Drittel und sprengte so den Rahmen einer solchen Dissertation. Deshalb streife ich existentielle Aspekte nur, wenn es für den Zusammenhang unumgänglich ist. Ansonsten konzentriere ich mich auf den ebenso wichtigen Aspekt ihres Schaffens: die „Position des Denkers auf der Grenze“.

2.3.2. Konzeptionelles zu Paul Tillich

„Durch die Erfahrung des substantiell religiösen Charakters der Kultur wurde ich auf die Grenze von Kultur und Religion geführt, die ich nie mehr verlassen habe“¹. Mit diesen oben bereits zitierten Zeilen² blickt Tillich auf Ereignisse, die fast 40 Jahre zurückliegen: auf die persönlichen Erfahrungen eines Grenzkonflikts zwischen „heteronomer“ Religion und „autonomer“ Kultur einerseits, die ihn anfangs schwer belasteten und an der Theologie zweifeln ließen und die befreienden religionsphilosophischen bzw. kulturtheologischen Reflexionen andererseits, mit denen er versuchte, die Grenze zwischen Religion und Kultur neu zu bestimmen.³ Dieser Zusammenhang kann kaum überschätzt werden: Denn über seine Versuche, diesen Grenzkonflikt zu überwinden⁴ – eine Arbeitshypothese, die immer wieder zu verifizieren ist –, gewinnen sowohl der sinntheoretische als auch spätere ontologische Ansatz die grundlegende Bedeutung und Dominanz fast in seinem gesamten Werk.⁵ Der Entwicklung seines Denkens folgt der Aufriss meiner Arbeit, wenn ich Tillichs Ausgangspunkt als Denker sozusagen am Ort des Geschehens, also auf der Grenze von Kultur und Religion verorte. Mit seinen Reflexionen bemüht er sich - wie zu verdeutlichen ist - zeitlebens bewusst um einen interdisziplinären Grenzgang zwischen Theologie und Philosophie. Ob ihm diese schwierige Gratwanderung gelingt oder ob er auf die angrenzenden Gebiete der Philosophie oder Theologie, abweicht, wird sich erweisen müssen.

Bezeichnenderweise ist es genau diese Grenze zwischen Religion und Kultur, mit der Tillich sich in seinem ersten veröffentlichten Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur“⁶ auseinandersetzt. Wenn wir uns bewusst machen, was er alles zur Kultur zählt, deuten sich die Dimensionen dieses Vorhabens an: Es ist nämlich alles, was für uns im Sinne Tillichs wirklich, d.h. bedeutsam werden kann, und „nur vermittelt der Geistesfunktionen, als deren Inbegriff im subjektiven wie im objektiven Sinne wir Kultur auffassen“,⁷ kann für uns überhaupt etwas wirklich und bedeutsam werden. Demnach gehören alle menschlichen Aktivitäten und deren Ergebnisse zur Kultur und damit – wie Tillich explizit feststellt - auch die Natur⁸, sofern sie „durch die Kultur hindurch Realität gewinnt“⁹. Kultur umfasst für ihn also alles, was für uns Menschen vorhanden und relevant ist.

Zwar steht Tillich zudem – wie unten noch zu erläutern ist – in einer problemgeschichtlichen Tradition, wenn er in seinem ersten veröffentlichten Vortrag versucht, die Grenze und den Zusammenhang zwischen Religion und Kultur zu bestimmen.¹⁰ Außerdem gehen diesem Versuch

¹ AGr, 49

² Vgl. oben Seite 16 Anm. 10

³ Vgl. VII, 14ff.; IX, 82-93 und auch diese Arbeit, Seite 16 oder 250 sowie die folgenden Ausführungen!

⁴ Diesen zentralen und grundlegenden Aspekt, die Grenze zwischen Religion und Kultur zu überwinden, bestätigen ausdrücklich Danz/Schübler, 2011, 4ff.: „Ein gewichtiger Aspekt der frühen Kulturtheologie Tillichs liegt in der Überwindung des antagonistischen Gegensatzes von moderner Kultur und Schaffung einer ‚neuen Einheitskultur‘.“ „Mit dieser Bestimmung der Theologie [„die Theologie hinter allem kulturellen Ausdruck zu analysieren“ (S I(2), 50)] nimmt Tillich jedoch in seinem Spätwerk grundlegende Motive seiner frühen Konzeption auf und führt sie in der Systemkonzeption der Systematischen Theologie weiter.“

⁵ Zu dieser grundlegenden und entscheidenden Bedeutung des „ontologischen Wegs“ vgl. das Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁶ Vgl.: IX, 13 - 31

⁷ IX, 26

⁸ Dieser Hinweis Tillichs auf die Natur soll sein umfassendes Kulturverständnis noch deutlicher zum Ausdruck bringen als Amelungs zutreffende Definition: „Der Begriff ‚Kultur‘ [...] umfasst den gesamten Bereich des menschlichen Handelns und schöpferischen Gestaltens und darüber hinaus die Ergebnisse des Handelns.“ (Amelung, 1972, 43, Anm. 2)

⁹ IX, 26

¹⁰ Zum problemgeschichtlichen Hintergrund der „Idee einer Theologie der Kultur“ vgl. unten Kapitel 3.2.1.1.1. Problemgeschichtliche Zusammenhänge (Seite 105)

Entwicklungen voraus, die bis zum Beginn seines akademischen Schaffens zurückreichen¹, was die grundlegende und lebenslange Bedeutung seiner kulturtheologischen Bemühungen für sein Gesamtwerk bestätigt. Wenn er allerdings seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ bisherige Ansätze zusammenfasst und neue Akzente setzt, bekommt diese Rede mit ihrer grundsätzlichen Grenzbestimmung geradezu programmatisches Gewicht, wie zu verdeutlichen ist. Eröffnet er sich dadurch doch eine grundlegende Perspektive, die für sein zukünftiges Denken bestimmend bleiben soll, auch wenn die Begriffe wechseln oder sich die Akzente verschieben.² Wie neuere Forschungen bestätigen, wird dabei insbesondere die Sinntheorie zunehmend bedeutsamer³, auch wenn sie sich in diesem Vortrag nur andeutet.⁴ Aber schon wenige Jahre später wendet er sie systematisch an.⁵

Dass gerade in den letzten Jahren darauf aufmerksam gemacht wurde, kann nicht verwundern. Spielt doch seit dem sogenannten cultural turn des ausgehenden 20. Jahrhunderts, der den Terminus Kultur in den Geisteswissenschaften gegenwärtig zu einem Schlüsselbegriff macht⁶, auch der Sinnbegriff eine wichtige Rolle.⁷ Tillich konnte selbstverständlich noch nichts von der Vielfalt solcher gegenwärtiger Tendenzen ahnen. Aber dass auch er Kultur und Sinn zu seiner Zeit schon große Bedeutung einräumte, könnte die Aktualität und Relevanz seiner kulturtheologischen Reflexionen bestätigen.⁸

Damit erweist sich Tillichs Rede in der gegenwärtigen Diskussion als ein Schlüsselwerk seines Denkens. Dies ist anhand seiner frühen Reflexionen der Kultur und Religion sowie der expliziten wissenschaftstheoretischen Abgrenzungen⁹ herauszuarbeiten. Die weiteren Entwicklungen mit seinem späteren Lebensbegriff sollen zumindest insoweit angedeutet werden, als sie für seine Position als Denker von Bedeutung sind. Die existentiellen Aspekte dagegen müssen aus den oben genannten Gründen weitgehend unberücksichtigt bleiben.¹⁰ Bei alledem sind seine bekannten zentralen Begriffe zu berücksichtigen, mit denen er entscheidende Grenzen markiert.¹¹

¹ Zu solchen – teils fragmentarischen – Ansätzen einer Auseinandersetzung mit Religion und Kultur in den ersten Arbeiten Tillichs vgl. Danz/Schüßler, 2011, 2f.

² Zur paradigmatischen Bedeutung dieser Rede vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 10: „Die Umrisse und Grundlinien seines kulturtheologischen Programms finden sich in seinem [...] Vortrag ‚Über die Idee einer Theologie der Kultur‘“. Vgl. auch diese Arbeit, Seite 26 Anm. 8

³ Vgl. Barth, Ulrich, 2003, 89-123; Danz/Schüßler, 2011, 3f. und in dieser Arbeit insbesondere das Kapitel 3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“ (Seite 128)

⁴ Vgl. IX, 18: „Doch auch das Prädikat ‚ist‘ verhüllt schon den Tatbestand, da es sich nicht um eine Seins-, sondern um eine Sinnwirklichkeit handelt, und zwar um die letzte, tiefste, alles erschütternde und alles neu bauende Sinnwirklichkeit.“ IX, 20: „Unter Gehalt aber ist zu verstehen der Sinn, die geistige Substantialität, die der Form erst ihre Bedeutung gibt.“ Vgl. auch Danz/Schüßler, 2011, 4: „Bis dahin [vor dem „System der Wissenschaften“ von 1923, R.S.] arbeitet er diese Verbindung [von Sinntheorie und Geistphilosophie] mehr tastend aus, so dass der Sinnbegriff in dem Kulturvortrag noch nicht den Status eines Leitbegriffs innehat“. Zur „Genese von Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten“ vgl. ebenfalls Sturm, 2011, 64-93

⁵ Vgl. „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ von 1923 (I, 109-293) oder „Kirche und Kultur“ von 1924 (insbesondere IX, 33ff.); vgl. auch in dieser Arbeit das Kapitel zum „System der Wissenschaften“ (3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“, Seite 128)

⁶ Zur Bedeutung des cultural turn für die Geisteswissenschaften, aber auch für die Theologie vgl. Barth, Ulrich, 2003; Gruber, 2013; Danz/Schüßler, 2011, 1

⁷ Vgl. Barth, Ulrich, 2003, 89-123; Barth, Ulrich, 2008, 197-213

⁸ Zur Forschungsliteratur, die diese große Bedeutung und Aktualität des Kultur- und Sinnbegriffs bestätigt, vgl. Seite 105 Anm. 1 und Seite 112 Anm. 8

⁹ Vgl. insbesondere Seite 16 Anm. 8

¹⁰ Vgl. oben Seite 23. Wenn existentielle Aspekte dennoch gestreift werden, berücksichtige ich im Übrigen Teile meiner Examensarbeit (Vgl. Reinhard Salomon: Der Begriff der Angst in Paul Tillichs Schriften „Systematische Theologie“ und „Mut zum Sein“ (Hausarbeit der „Lehrer-Aufstiegsprüfung für das Lehramt an Gymnasien“, Datum des Examens-Zeugnis: Mainz, den 28.02. 2000), und zwar insbesondere im Kapiteln: 3.2.2.4. Universales „Leben“ und seine „Grenzkonflikte“ (S. 144)

¹¹ Es handelt sich beispielsweise um folgende Begriffe: „Denken und Sein“, „bedingtes“ und „unbedingtes Anliegen“, „Sinn“, „Heiliges“, „Profanes“ bzw. „Profanisierung“, „Dämonisches“, „Autonomie“, „Heteronomie“, „Theonomie“ (Vgl. S I, 102-105; S III, 286-291; I, 271-283; VII, 16, 68f.), „engerer und weiterer Begriff der Religion“ (Vgl. z.B. V, 52f.; VII, 13f.; E IV, 63f.; Schüßler, 1989, 84-91), „kosmologischer“ und „ontologischer Weg“, „Heils- und Grundoffenbarung“ (Vgl. I, 365-388; V, 122-137; VIII, 85-100 und das Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“

So komme ich - wie gesagt - nicht umhin, neben der „Zweideutigkeit“ von „Essentiellem und Existentiell“ des dritten Bands seiner „Systematischen Theologie“ die „späten“ Lebens- und Religionsbegriffe zumindest anzudeuten, weil sie in ihrer Wichtigkeit kaum zu überschätzen sind¹. Der Fokus liegt jeweils darauf, welche Intentionen Tillich mit den dortigen Modifizierungen oder Weiterentwicklungen für seine Position als Denker verfolgt und wie diese zu bewerten sind.

In den Kapiteln „3.2.1. Programmatische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (S. 105) und 3.2.2. Entfaltung der Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (S. 119) liegt der Schwerpunkt in einem ersten Schritt auf entwicklungsgeschichtlichen Vergleichen. Unter „3.2.3. Der Theologe auf der Grenze verschiedener Denkansätze (S. 168) sollen zweitens Wissenschaft, Philosophie, Theologie oder Religion vorwiegend unter grundsätzlicheren Aspekten voneinander abgegrenzt und dabei das bisher Erarbeitete auch anhand weiterer Texte verifiziert werden. Die fast im gesamten Text eingeschobenen kritischen Kommentierungen sind schließlich drittens im Vergleich mit Jaspers zusammenzuführen, zu ergänzen und zu resümieren.

Auf die Herausforderungen, zentrale Begriffe Tillichs systematisch zu entfalten, wurde in der Forschung wiederholt hingewiesen: seine – mit Ausnahme weniger Werke² – überwiegend essayistische, situationsbezogene Arbeitsweise und die weniger methodisch einheitliche und analytisch strenge als synthetisch, assoziative bzw. spekulative Vorgehensweise³. Hinzu kommt der insgesamt weitaus unbekümmertere, teilweise undifferenzierte Gebrauch von Begriffen wie „Religion“ oder „Kultur“, die im europäischen Geistesleben fragwürdig erschienen⁴. Mit alledem sind gedankliche und begriffliche „Unschärfen“⁵ verbundenen. Entsprechend lassen sich in Tillichs Werk auch zu verschiedenen Zeiten und in wechselnden geographischen Kontexten mit ihren jeweiligen speziellen Herausforderungen die bekannten unterschiedlichen Ansätze aufzeigen: sinntheoretische, ontologische, existenz- oder lebensphilosophische. Den damit verbundenen Problemen werden wir in dieser Arbeit immer wieder begegnen. Dabei entsteht der Eindruck, dass Tillich eine „referenztheoretische Position“ einnimmt, die viele Ungereimtheiten seines Werkes erklären könnte⁶, wie ebenfalls im weiteren Verlauf genauer zu erläutern ist. Zudem entspricht sie – passend zum Thema meiner Arbeit - seinem explizit formulierten Standpunkt als Denker auf der Grenze⁷. Befände er sich doch so - referenztheoretisch verstanden - zwischen dem alles übersteigenden schöpferischen Grund, dem Sinnüberschuss seines Denkens, und dessen „Erkenntnisziel“. Beide sind zwar identisch, bleiben aber dennoch für die Erkenntnis mit ihren unterschiedlichen Suchbewegungen prinzipiell unerreichbar. Trotz der damit verbundenen begründungstheoretischen Widersprüche scheint Tillichs Werk keineswegs unüberbrückbare Brüche aufzuweisen. Sondern in ihm ist durchaus eine kontinuierliche Entwicklung erkennbar, in der sich die Unterschiede eher wie verschiedene Akzente ausnehmen. Deshalb ist eine systematische Darstellung durchaus möglich. Bleiben doch die genannten Grenzfragen, die in dieser Arbeit zu thematisieren sind, in allen wichtigen Phasen seines Schaffens größtenteils bestimmend.⁸

und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)), „Essentielles“ und „Existentielles“ in ihrer „Zweideutigkeit“ (Vgl. z.B. II, 187-190 und vor allem die umfassende Berücksichtigung im gesamten dritten Band der „Systematischen Theologie“).

¹ Vgl. S III, 21: „Dieser Lebensbegriff vereinigt zwei Hauptqualitäten des Seins, die meinem ganzen theologischen System zugrunde liegen. Die beiden Qualitäten sind das ‚Essentielle‘ und das ‚Existentielle‘“

² Zu diesen Ausnahmen gehören die systematischen Hauptwerke: Das Systems der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923), Religionsphilosophie (1925), Systematische Theologie (1956, 1958, 1966); vgl. auch Haigis, 1998, 57: Haigis rechnet außerdem noch die „Marburger Dogmatik-Vorlesung“ von 1925 dazu.

³ Vgl. den Überblick bei Schüller/Sturm, 2007, 218, 227f.; Haigis, 1998, 7, 57

⁴ Zu Tillichs unbekümmertem Gebrauch von Begriffen, die in der europäischen Theologie nur noch mit größter Vorsicht oder kaum verwendet werden vgl. z.B. Trillhaas, 1975, 199

⁵ Tillichs Definitionen der Religion eignen sich als Beispiel für solche begriffliche Ungenauigkeiten, vgl. unten Seite 110; als weitere Belege vgl. auch Dumas, 1993, 207; Ernst, 1988, 92; Haigis, 1998, 15; Schüller, 1989, 70 und 178ff.

⁶ Zu diesem Verständnis einer „referenztheoretischen Position“ Tillichs vgl. Barth, Ulrich, 2008, 197-213; Korsch, 2011, 193-210; Lauster, 2011, 422ff. Auch Dienstbeck vertritt eine ähnliche Sicht, wenn er von momenthaften, perspektivischen Konkretisierungen des Absoluten spricht, und zwar in durchaus wahren, wenn auch nicht absoluten Aussagen (Dienstbeck (Sinntheorie/Ontologie), 2015, 32–59).

⁷ Vgl. AGr und Gr

⁸ Vgl. Seite 16 und 24ff. sowie Amelung, 1972, 43f.: „In seinem ersten öffentlichen Vortrag [...] ist nicht nur das Thema seines Schaffens angegeben, sondern sind auch die systematischen Grundlagen gelegt, die die späteren Einzelaussagen

Unter dem Gesichtspunkt der Grenze lassen sich also aus den Puzzleteilen seiner Werke – wie bereits angesprochen und weiter auszuführen ist¹ - die Gesamtzusammenhänge seines Denkens skizzieren.

2.3.3. Zum Vergleich zwischen Karl Jaspers und Paul Tillich

Karl Jaspers und Paul Tillich haben sich gegenseitig sowie die Werke des anderen offensichtlich nicht oder kaum gekannt.² Bei Jaspers gibt es keinerlei Hinweise auf eine Beschäftigung mit Tillichs Denken und von Tillich liegt keine veröffentlichte eingehendere und differenzierte Auseinandersetzung mit Jaspers Philosophie vor.³ Abgesehen von dem Vortrag „Protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“⁴, in dem er offensichtlich Jaspers „Grenzsituationen“ aufgreift, beschränken sich seine Äußerungen darauf, dessen Philosophie mit den bekannten Begriffen wie „philosophischer Glaube“⁵, „Existenzphilosophie“⁶ oder „Humanismus“⁷ zu etikettieren.⁸

Dennoch lässt sich indirekt – über den Umweg der dialektischen Theologie - Tillichs Meinung zu einem wichtigen Aspekt der Philosophie Jaspers erschließen. Tillich thematisiert nämlich in seiner Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie⁹ genau die Aspekte, die auch in der Philosophie Jaspers' von zentraler Bedeutung sind: die Probleme der Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis und Darstellung gegenüber Gott bzw. Unbedingtem, Existenz, Transzendenz oder Sein. Und genau diese Standort- und Grenzbestimmungen Jaspers', mit denen er die - nur indirekte - Erkenn- und Mittelbarkeit des Unbedingten reflektiert, weisen erstaunliche Parallelen zur dialektischen Theologie auf¹⁰. Weil Tillich demgegenüber dezidiert gegensätzliche Ansichten vertritt, lassen sich diese - in Analogie - auch auf Jaspers' Erkenntniskepsis anwenden und für die vergleichende Analyse nutzen.

Ein weiterer leitender Aspekt, der sich beim Vergleich der beiden Denker aufdrängt, ist Tillichs korrelatives Verständnis der Existenzphilosophie. Denn es wird ebenfalls vom Thema meiner Arbeit, der Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Mensch und Gott bestimmt: Eignet sich demnach Jaspers Philosophie, um die „in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen“¹¹ nach dem Unbedingten so zu formulieren, dass sich Tillichs Interpretation der „in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten“¹² auf sie beziehen lässt?

Neben diesen beiden Gesichtspunkten greift der kritische Vergleich die Abgrenzung von Religion

bestimmen. Der Bogen spannt sich weit bis hin zum letzten Band der „Systematischen Theologie“. Schüßler (Schüßler, 1989, 28) bestätigt die These „daß man bei Tillich [...] nicht von einem Bruch in seinem Denken sprechen kann. Alle Momente seines späteren Denkens sind – zumindest implizit – im Frühwerk angelegt.“; Gunther Wenz (Wenz, 1979, 48f.) versucht mit seinem grundlegenden Werk „zu zeigen, daß sich ein und dieselbe fundamentale Struktur durch alle Schaffensperioden verfolgen läßt.“ Und wie er in einer Anmerkung (S. 48 Anm. 127) ausführlich belegt, hat die Vorstellung einer „Zäsur im Denken Paul Tillichs [...] in der Sekundärliteratur mehr und mehr der Einsicht in die Kontinuität des Tillichschen Denkens weichen müssen; Dienstbeck (Sinntheorie/Ontologie), 2015, 32-59; Haigis, 1998, 57f.

¹ Zur Kontinuität der Versuche, die Grenzkonflikte zwischen Religion und Kultur sowie allgemeiner zwischen Theologie und Philosophie zu überwinden vgl. auch den Beginn des Kapitels 2.3.2. Konzeptionelles zu Paul Tillich (Seite 24) und die Einleitung des Kapitels 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

² Vgl. Schüßler (Autorität), 1995, 141: Jaspers und Tillich „haben viele Gemeinsamkeiten, auch wenn sie sich gegenseitig so gut wie nicht gekannt haben.“

³ Vgl. auch das unveröffentlichte Typoskript HaJ. Auch in diesem Vortrag spricht Tillich Gedanken Jaspers nur sehr allgemein-summarisch an.

⁴ Vgl. VII, 70-83

⁵ Vgl. S I, 31; VIII, 174

⁶ Vgl. IV, 147

⁷ S II, 32

⁸ Vgl. Schüßler (Autorität), 1995, 142: Tillichs wenige Äußerungen zu Jaspers lassen „darauf schließen, daß er ihn nur oberflächlich gekannt haben kann; Jaspers scheint demgegenüber von Tillich weiter keinerlei Notiz genommen zu haben.“

⁹ Vgl. VII, 216-262

¹⁰ Stegmüller, 1976, 210 und Salamun, 2006, 29 bestätigen diese Parallelen.

¹¹ SI(2), 75

¹² SI (2), 75

und Wissenschaft, Philosophie und Theologie sowie die Bedeutung von Erkenntnisgrenzen auf. Scheint doch insbesondere der Vergleich zwischen Jaspers' „Denken in Polaritäten und Tillichs referenztheoretischem Ansatz ergiebig zu sein. Dies gilt ebenso für Jaspers' Verständnis der Chiffren und Tillichs Deutung religiöser Symbole.

2.4. Zur Forschungslage des Vergleichs zwischen Jaspers und Tillich

Es liegen bereits zwei Dissertationen vor, die Jaspers und Tillich vergleichen, Wolf Hertel thematisiert dabei den Glauben¹, und Bertram Schmitz die Religion². Werner Schüßler hält diese beiden Monographien allerdings für „nicht sonderlich ergiebig, so daß sich hier eine erneute Beschäftigung sicherlich lohnte.“³

Wenn Hertel Jaspers' und Tillichs „existentielle Glaubensbegriffe“ mit einander konfrontiert⁴, bestätigt er die große Bedeutung der Grenze für beide. Skizziert er doch die Grundzüge ihrer Werke, indem er von entscheidenden grundlegenden Abgrenzungen beider ausgeht: von Philosophie bzw. Theologie und Wissenschaft, Wissen und Glauben sowie Philosophie und Theologie.⁵ Dass beide diese Grenzfragen unterschiedlich akzentuieren, zeichnet sich dabei ebenfalls ab: also dass Jaspers in erster Linie versucht, die Unüberwindlichkeit der Grenze herauszuarbeiten, während Tillich trotz seines differenzierten Grenzbewusstseins die Synthese anstrebt. Jaspers scheint demnach wie gesagt die Grenzüberwindung tendenziell eher als Problem, Tillich als Chance zu sehen.

Bertram Schmitz konzentriert sich auf den Aspekt der Religion. Seine Untersuchung „Das Ungegenständliche in der Religion. Eine Begegnung zwischen Existenztheologie (Paul Tillich) und Existenzphilosophie (Karl Jaspers)“⁶ überschneidet sich wie bereits der Titel verdeutlicht mit meiner Arbeit in der Abgrenzung von Philosophie und Religion. Schmitz kommt zwar auch zu ähnlichen Ergebnissen wie ich. So arbeitet er Gemeinsamkeiten wie die Ausrichtung auf das Unbedingte heraus und die genannten unterschiedlichen Ausprägungen ihrer Ansätze, die darauf zurückzuführen sind, dass Jaspers philosophische und Tillich theologische Aspekte stärker akzentuiert. Allerdings lassen sich meiner Ansicht nach neben diesen unterschiedlichen Voraussetzungen weitere essentielle Gemeinsamkeiten aufzeigen, bei Jaspers die Prägungen durch religiöse und bei Tillich durch philosophische Traditionen, welche den Vergleich komplexer erscheinen lassen. Wenn ich insbesondere in den Vergleichskapiteln auf solche und andere Überschneidungen stoße, setze ich mich mit Schmitz' und Hertels Thesen im Einzelnen kritisch auseinander.⁷

Daneben liegen von Werner Schüßler mehrere Abhandlungen vor, in denen er Jaspers und Tillich vergleicht, und zwar unter thematischen Aspekten wie „existentielle Wahrheit“⁸, Glauben⁹, „Autorität und Offenbarung“¹⁰, Mythos¹¹, der Gottesfrage nach Nietzsche¹² und Symbol bzw. Chiffer¹³. Auch diese Arbeiten setzen sich wie meine Arbeit vorwiegend mit der Grenzfrage auseinander, wie sich beide als Denker zur Möglichkeit einer Beschäftigung mit der Transzendenz, dem Unbedingten oder Gott positionieren. Dabei bestätigt sich ebenfalls meine bereits angesprochene These, dass neben erstaunlichen Gemeinsamkeiten Jaspers die Unüberwindlichkeit von Erkenntnisgrenzen betont, während Tillich letztlich auf eine grenzübergreifende Einheit abzielt. Wenn sich die genannten Abhandlungen Schüßlers mit diesen oder anderen thematischen

¹ Vgl. Hertel, 1971

² Vgl. Schmitz, 1990

³ Schüßler (Autorität), 1995, 142f.

⁴ Vgl. Hertel, 1971, 95-178

⁵ Vgl. Hertel, 1971, 1-17

⁶ Vgl. Schmitz, 1990

⁷ Vgl. z.B. für Hertel Seite 250 oder 250 Anm. 12; für Schmitz Seite 252 und dort Anm. 1 oder Seite 287f.

⁸ Vgl. Schüßler, 1998, 255-268

⁹ Vgl. Schüßler, 2013, 24-52

¹⁰ Vgl. Schüßler, 2004, 53-78

¹¹ Vgl. Schüßler (Mythos), 2015, 175-205

¹² Vgl. Schüßler (Nietzsche), 2015, 259-271

¹³ Vgl. Schüßler, 2007, 24-39

Aspekten meiner Arbeit berühren, gehe ich in den entsprechenden Kapiteln darauf ein.

3. Der Denker auf der Grenze

3.1. Karl Jaspers: Auf der Grenze zwischen Wissen und Glauben

3.1.1. Einleitender Überblick des philosophischen Vorhabens

„In Grenzsituationen unbedingt handelnd, erfährt Existenz ihre Orientierung in den Chiffren der Transzendenz, welche als absolute Gegenständlichkeit ihr Bewußtsein erfüllen, wie Gegenstände in der Welt das Bewußtsein überhaupt.“¹ Jaspers spannt hier anhand der Grenzsituationen den Rahmen von der gegenständlichen Welt über die Existenz bis zur Unbedingtheit oder Transzendenz. Er umreißt so nicht nur die Aufgaben der drei Bände seiner „Philosophie“ – „Weltorientierung“, „Existenzerhellung“ und „Metaphysik“ –, sondern fast die gesamte Weite und Komplexität seiner Philosophie und markiert grundlegende Grenzen: mit der „Weltorientierung“ die Grenzen des „Daseins“ zur Welt und mit der „Metaphysik“ die Grenzen zur „Transzendenz“. Im mittleren Band „Existenzerhellung“ thematisiert er die menschliche Situation und Grenzsituation zwischen Welt und Transzendenz. Er stellt sich so mit seinem Gesamtwerk – wie oben bereits angedeutet – den von Georg Picht so genannten „absoluten Grenzen“, die mit „Gott, Welt und Mensch“ das gesamte Spektrum abendländischer Metaphysik seit Platon umfassen.²

Indem Jaspers so in allen drei Bänden Grenzen markiert, verfolgt er letztlich immer nur das eine Ziel, diese zu transzendieren, und zwar in drei Formen:³ Im „formalen Transzendieren“ der Weltorientierung eröffnet sich die Möglichkeit der „Existenzerhellung“, in der er zum existentiellen Ursprung transzendiert. Dieses „Transzendieren bildet damit die Bedingung für das Suchen der eigentlichen Transzendenz durch das Transzendieren in der Metaphysik“⁴: eine Art inhaltliches Transzendieren, das „Lesen der Chiffreschrift“⁵, das allerdings wie alle Formen des Transzendierens ungegenständlich, und somit in seiner Vieldeutigkeit letztlich unfassbar und nicht mitteilbar bleibt. Angesichts dieser Transzendierungsversuche resümiert Gabriel Marcel darum zu Recht, wie Jaspers philosophierend „im Inneren dieser Dogmatik des Hienieden, eine heroische Anstrengung unternimmt, um sich so hoch als möglich in Richtung auf das Transzendente zu erheben.“⁶

Damit sind die grundlegenden, entscheidenden Aspekte und Zusammenhänge seiner Philosophie angesprochen. Wenn so – wie sich bereits abzeichnet - in der ursprünglichen existentiellen Grenzsituation sein Philosophieren beginnt, ist es schon in seinen Ursprüngen untrennbar mit letzten Grenzfragen verbunden. Auch wenn ein solches Denken, das die Grenzen zur Existenz, Transzendenz, zum Sein oder Umgreifenden anvisiert, durchaus von der Vernunft bestimmt wird, unterscheidet es sich doch grundlegend von allen Formen der Rationalität bzw. des „Bewußtseins überhaupt“, die sich auf objektivierbare Gegenstände beziehen. Jaspers nimmt also die Existenz ins Blickfeld seiner Philosophie, ohne die metaphysischen Bezüge aus den Augen zu verlieren. Und so deutet er die konzentrische Kreisbewegung seines Denkens an, indem er Grenzen markiert und konstatiert: „Existenzphilosophie ist im Wesen Metaphysik. Sie glaubt, woraus sie entspringt.“⁷ Denn auch der existentielle Ursprung bleibt wie gesagt unfassbar und im Dunklen, er ist nur dem Glauben, d.h. im existentiellen Vollzug zugänglich.

Wenn ich mir so der Fragwürdigkeit aller Dinge bewusst werde, drängt sich mir die grundsätzliche Grenzfrage nach dem Bleibenden, Eigentlichen oder Begründenden auf, nach etwas, was allem als Einheit- oder Ursprung zugrunde liegen könnte. „In der Situation betroffen zu mir selbst erwachend stelle ich die Frage nach dem Sein. Mich in der Situation als unbestimmte Möglichkeit findend, muß ich *das Sein suchen*, um mich eigentlich zu finden.“⁸ Also in diesen Sinnfragen nach dem

¹ P1, 33

² Vgl. Picht, 1977, 16f.

³ Zum „Transzendieren in Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik“ vgl. P1, 44-52

⁴ Salamun, 2006, 33

⁵ Vgl. P3, 128-237

⁶ Marcel, 1973, 179. Allerdings fragt sich Marcel wenige Zeilen später, ob Jaspers mit diesem Verständnis der Transzendenz nicht „schließlich bloß eine Art der unpassenden Verweltlichung in der Substanz religiöser Begriffe vornimmt, deren vitale Kraft er in gewisser Weise zuvor gebrochen hat.“⁶

⁷ P1, 27

⁸ P1, 4

Existieren und der damit – wie oben erwähnt – unlösbar verknüpften Transzendenz, dem „Sein“¹ bzw. „Umgreifenden“², die für meine Selbsterkenntnis und mein Selbstverständnis von entscheidender Bedeutung ist, sieht Jaspers den Ursprung der Philosophie.³

Allerdings stoßen wir dabei sofort auf eine Grenze, können wir doch alles nur als „Objektsein“⁴, also nur als Gegenstände bzw. Objekte wahrnehmen, nie jedoch Existenz, Transzendenz, Sein oder das „Ganze der Welt“. Dabei ist es belanglos, ob diese Objekte als empirischer, gedachter oder phantasierter „Inhalt unseres Bewußtseins äußerlich oder innerlich uns gegenüber“⁵ stehen. Jaspers greift Terminologie Kants auf, den er schätzt und auf dessen kaum zu überschätzenden Einfluss⁶ im weiteren Verlauf einzugehen ist, wenn er darauf insistiert, dass überhaupt „alles Dasein am Grenzbegriff des Ansichseins zur Erscheinung wird“⁷. Das Sein selbst aber bleibt für uns ungegenständlich wie die Existenz, weil wir eben die Grenze, die uns durch Kategorien und Anschauungsformen des Bewusstseins gesetzt wird, nicht überschreiten können. „Dieses ungegenständliche Sein ist die Existenz, wenn es mir in eigenem Ursprung gegenwärtig werden kann dadurch, daß ich es selbst bin.“⁸ Wenn ich mich selbst verwirkliche, wird mein Suchen so zur „Existenzerhellung“. Und es „beschwört das Sein und wird Metaphysik“,⁹ wenn ich mir dabei meines Transzendenzbezugs bewusst werde.

Jaspers spricht hier – verteilt auf die drei Bände seiner Philosophie – drei grundlegende Weisen des Seins¹⁰ an: Welt, Existenz und Transzendenz oder auch „das Ganze der Welt“, „Fürsichselbstsein“ und „Ansichsein“. Außerdem markiert er damit grundlegende Grenzen, an die unsere Erkenntnis stößt: an die Grenze der objektivierenden Erkenntnis, zum Sein, Umgreifenden, zur Transzendenz, Existenz und zum Ganzen der Welt. Gleichzeitig deutet er mit der grundsätzlichen Begrenztheit jeder Erkenntnis auch die begrenzten Möglichkeiten der Philosophie an. Dieses Grenz-Bewusstsein zeigt sich – wie diese Arbeit herausarbeiten will – in fast allen Teilen seines Werks und darum wird er auch nicht müde, es unter verschiedenen Gesichtspunkten zu umkreisen.

Dabei geht er von einem Standpunkt wissenschaftlich gesicherter, objektiver Erkenntnisse aus. Allerdings wird schnell deutlich, dass es Jaspers – wie er im ersten Band „Weltorientierung“ demonstriert – letztlich nicht um solche Forschungsergebnisse geht, sondern um ihre Fragwürdigkeit und Grenzen. Sind doch seine eigentlichen Gegenstände, Existenz, Transzendenz oder Sein, für die exakten Wissenschaften unzugänglich. Bereits mit den ersten Sätzen des Vorworts zu seiner „Philosophie“ thematisiert Jaspers diese Unterscheidung oder Grenze zwischen den Wissenschaften und seiner Philosophie.¹¹ Sie ist offensichtlich eines seiner wichtigsten Themen geblieben, und zwar – wie der Jaspers-Forscher Salamun bestätigt –, „weil seine Wissenschaftsauffassung einen systematischen Stellenwert für sein Philosophieverständnis besitzt.

¹ Vgl. z.B. Einf, 28: „Philosophie begann mit der Frage: Was ist? – es gibt zunächst vielerlei Seiendes [...]. Was ist aber das eigentliche Sein, das heißt das Sein, das alles zusammenhält, allem zugrunde liegt, aus dem alles, was ist, hervorgeht?“ P1, 4: „In der Situation betroffen zu mir selbst erwachend stelle ich die Frage nach dem Sein. Mich in der Situation als unbestimmte Möglichkeit findend, muß ich *das Sein suchen*, um mich eigentlich zu finden.“

² Vgl. W, 38: „Dieses Sein, das weder (immer verengender) Gegenstand noch ein in einem (immer beschränkenden) Horizont gestaltetes Ganzes ist, nennen wir das Umgreifende.“ Einf, 30: Was hat dieses jeden Augenblick gegenwärtige Geheimnis der Subjekt-Objekt-Spaltung zu bedeuten? Offenbar doch, daß das Sein im Ganzen weder Objekt noch Subjekt sein kann, sondern das ‚Umgreifende‘ sein muß, das in dieser Spaltung zur Erscheinung kommt.“ Zum synonymen Gebrauch von Sein und Umgreifendes vgl. auch: Salamun, 2006, 68

³ Zum „Sinn der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz“ vgl. Hügli (Grenzsituation), 2009, 1-22

⁴ P1, 5

⁵ Einf, 29

⁶ Vgl. P1, 148: „Noch vor dem Eintritt in den möglichen Gehalt dieses transzendierenden Denkens – in Existenzerhellung und Metaphysik – liegt das Kantische Transzendieren über alle Welt: [...] Dieses Transzendieren, das an den Grenzen der wissenschaftlichen Weltorientierung in konkreten, abgewandelten Gehalten uns erschien, ist der gedankliche Grund aller philosophischen Weltorientierung.“ Zum Einfluss Kants vgl. auch: Rodriguez de la Fuente, 1983, 361: Für den Autor ist Jaspers’ „Kantismus das bestimmende Thema und die ‚Crux aller Interpretation‘ dieser Philosophie geworden und geblieben“. Salamun, 2006, 46ff., Stegmüller, 1976, 233ff.,

⁷ P1, 28

⁸ P1, 28

⁹ P1, 28

¹⁰ Vgl. P1, 5ff.

¹¹ P1, VII

Darum beschäftigt er sich in fast allen Schriften mit dem *Abgrenzungsproblem zwischen Philosophie und Wissenschaft*.¹ Wenn nämlich Philosophieren erst mit dem Transzendieren der Grenzen wissenschaftlichen Wissens beginnt, ist für Jaspers ohne dieses klare „Grenzbewusstsein“ keine Philosophie möglich.² Dass er dabei anders als Tillich das Verbindende, die Zusammenhänge jenseits der Grenzen vernachlässigt, macht – wie wir sehen werden – das Spezifische, die Stärken und Schwächen seines Ansatzes aus.

Allerdings wertet er deswegen – wie unten genauer zu erläutern ist³ – objektive Erkenntnisse der Wissenschaft gegenüber seiner philosophischen „Existenzerhellung“ keineswegs ab. Weil Philosophieren, wie gesagt, erst möglich wird, wenn die Grenzen wissenschaftlicher Forschung transzendiert werden, sieht Jaspers in den Wissenschaften eine unabdingbare Voraussetzung der Philosophie.⁴

Allerdings ist Jaspers' Wertschätzung eines wissenschaftlich „zwingend gewissen“ und „allgemeingültigen“ Wissens⁵ fragwürdig. Waren doch solche für ihn typischen Vorstellungen bereits zu seiner Zeit als undifferenzierte Überschätzung zu durchschauen. Es handelt sich hier – wie unten genauer zu erläutern ist⁶ – um einen folgenschweren Irrtum, „über den ihn Poppers ‚Logik der Forschung‘, die doch schon 1934 erschienen war, hätte aufklären können.“⁷

Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass sich mit seinen drei Weisen des Seins eine interessante Parallele zu Kants „transzendentalen, regulativen Ideen“ der „Welt“, „Seele“ und „Gott“ zeigt⁸, die sich ebenfalls aus einer Art Grenzerfahrung ergeben. Liegt es doch in der menschlichen Vernunft begründet, über bedingte Erscheinungen hinaus auf ein Unbedingtes zu schlussfolgern und so die Grenzen der Vernunft und Erfahrung oft in unzulässigen Trugschlüssen zu überschreiten. Kant fordert demgegenüber, diese Grenzen zu beachten. Wenn das Unbedingte demgegenüber für die Vernunft als notwendige regulative Idee verstanden wird, kann den Ideen der „Welt“, „Seele“ und „Gott“ durchaus immer noch Bedeutung zukommen. Zwar hat dieses Denkmuster, mit dem Kant die Grenze der menschlichen Vernunft bestimmt, auch bei Jaspers – wie wir mehrfach sehen werden – seine Spuren hinterlassen.⁹ Allerdings greift er damit letztlich nur wie oben gezeigt und belegt die viel älteren Grenzfragen abendländischer Metaphysik seit Platon auf.

Damit deutet sich beispielhaft die grundlegende Situation an, mit der sich die Philosophie Jaspers' konfrontiert sieht und damit auch ihre Interpretation unter dem Gesichtspunkt der Grenze: In der Terminologie Jaspers' ist es nämlich das „eine Sein“, das „Sein an sich“, das „Ganze“ oder die „Einheit des Seins“ und des „Ursprungs“ und der „Grund von allem“¹⁰. Diese „Gegenstände“ aber sprengen alle Begrenzungen bzw. transzendieren alle Grenzen. Wenn wir uns aber mit diesem „unbegrenzten“ Sein beschäftigen, werden wir uns sofort der Trennung von diesem als dem Transzendenten bzw. der Transzendenz bewusst und so auf Grenzen gestoßen bzw. uns unserer Begrenztheit bewusst.

Auch wenn Jaspers im Übrigen mit den im Grunde synonymen Bezeichnungen „Sein“, „Umgreifendes“, „Transzendenz“ oder auch „Existenz“ unterschiedliche Aspekte akzentuiert, so bezieht er sich mit diesen Begriffen, welche die „Gegenstände“ seiner Philosophie bezeichnen¹¹, doch letztlich auf das eine Unanschauliche.¹²

¹ Salamun, 2006, 94; zu Jaspers' Abgrenzung von Philosophie und Wissenschaft vgl. auch Schüßler (Jaspers), 1995, 29-39

² Vgl. Örnek, 1983, 11

³ Vgl. Kapitel 3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft (Seite 49)

⁴ Vgl. Örnek, 1983, 11

⁵ Vgl. z.B. P1, 187 oder 319; P2, 1; U, 111

⁶ Vgl. Kapitel 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46)

⁷ Grieder, 1991, 20

⁸ Vgl. Salamun, 2006, 31; Gabriel, 1968, 142

⁹ Vgl. z.B. 3.1.3.2. Der Begriff des „Bewußtseins überhaupt“ (Seite 43)

¹⁰ Vgl. z.B. W, 122

¹¹ Vgl. Schüßler (Jaspers), 1995, 71-99, der sich in zwei Kapiteln mit den „eentlichen ‚Gegenständen‘ der Philosophie“ Jaspers' – Existenz und Transzendenz – beschäftigt.

¹² Vgl. u.a.: VE, 35: „[...] das Sein ist die *Transzendenz*, die sich keiner forschenden Erfahrung zeigt, auch nicht indirekt; sie ist das, was als das schlechthin Umgreifende ebenso unerbittlich ‚ist‘, wie es nicht gesehen wird und unbekannt bleibt.“ Vgl. auch: Salamun, 2006, 68

Karl Barths, Gabriel Marcells oder Johannes Thyssens Vorbehalte¹ haben sicher ihre Berechtigung, ob der Mensch in den Grenzsituationen tatsächlich auf die „Transzendenz“ stoße oder er nicht vielmehr in „einem beschränkten Raum“ oder gar „einem Gefängnis“² im eigenen Selbst verbleibe.³ Jaspers selbst schürt solche Zweifel, wenn er unermüdlich die Unfassbarkeit und Unaussprechlichkeit der Transzendenz beteuert und zum Ausdruck bringt, dass Existieren mit seinem Transzendenzbezug als menschliche Möglichkeit fast unmöglich, zumindest höchst problematisch erscheint und immer wieder scheitert. Rennt Barth insofern mit seiner wichtigen Anfrage, ob in der Existenzphilosophie tatsächlich die entscheidende „Grenzfrage“ nach dem ganz Anderen, dem tatsächlich Transzendenten gestellt wird, nicht offene Türen ein? Denn weiß nicht auch Jaspers um diese Grenze und verabsolutiert er sie nicht sogar, wie wir sehen werden? Barth muss – zumindest von seinem „frühen“ Offenbarungsverständnis her – diese Transzendenz Erfahrung in Grenzsituationen ablehnen, obwohl er in seiner Theologie – wie oben herauszuarbeiten ist – die Grenze zwischen Gott und Mensch ähnlich wie Jaspers überbetont. Der Mensch bleibt darum bei beiden in seiner Immanenz gefangen. „Denn Hüben und Drüben, Drinnen und Draußen, Jetzt und Einst, Existenz und Transzendenz ist hier im Grunde - und das ist es, was gerade der Bericht über das Geheimnis der Grenzsituationen sichtbar macht – Eines.“⁴ Darum ist Barths Kritik an Jaspers „Existenzerhellung“ im Blick zu behalten, „daß wir von Ihm [dem Menschen, R.S.] am Ende aller Erwägungen über seine Existenz so wenig wissen können, wie an deren Anfang.“⁵

Umso erstaunlicher ist es, dass sich Barth noch zu folgendem Argument hinreißen lässt, mit dem er seine Zweifel an der Begegnung der Transzendenz in den Grenzsituation begründet: Wenn der Mensch nämlich tatsächlich in den Grenzsituationen der Transzendenz begegnete, so Barth, dann müsste diese Erfahrung so überwältigend und zwingend sein, dass danach weder trotziger Atheismus noch Resignation mehr möglich wären. Abgesehen davon, dass eine solche Argumentation ein Gottesbild voraussetzt, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch des dialogischen Charakters beraubt und zu einer Art „Reiz-Reaktions-Schema“ degradiert, widerspricht sie Barths theologischen – und ironischerweise auch Jaspers philosophischen – Grundannahmen: der vom Menschen aus unüberwindlichen Grenze zwischen Mensch und Gott/Transzendenz, die eine solche Direktheit, Unmittelbarkeit oder respektlose Distanzlosigkeit und Grenzüberschreitung ausschließt.

Bereits diese Skizzierungen wichtiger Aspekte der Philosophie Jaspers' deuten an, welche grundlegende Bedeutung der Begriff der „Grenze“ für sein Werk hat. Wenn sich diese Arbeit mit Jaspers Denken in seinen konzentrischen Kreisbewegungen eingehender beschäftigt, bleibt die Grenze ebenfalls fast durchgehend der Bezugspunkt. Sie wird im Nachvollzug der Denkbewegungen Jaspers' umkreist und dabei aus unterschiedlichen Blickwinkeln ins Visier genommen, analysiert und kritisiert, thematische Überschneidungen sind darum unvermeidlich.

¹ Vgl. Barth, 1973, 319-334; Marcel, 1973, 179f.; Thyssen, 1957, 319ff.

² Marcel, 1973, 179

³ Vgl. auch Ricoeur, 1973: „Wenn die Transzendenz ihrer Funktion zur Wiederherstellung der Freiheit entkleidet wird, gerät sie in die Gefahr, [...] ein dunkler Grund in mir selbst“ zu sein.

⁴ Barth, 1973, 332

⁵ Barth, 1973, 333

3.1.1.1. Einleitender kritischer Überblick wichtiger Aspekte¹

Auf einige der genannten Begriffe und Vorstellungen Jaspers', für welche die Grenze relevant ist, soll hier vorerst nur mit wenigen kritischen Anmerkungen eingegangen werden. Diese exemplarischen Ansätze einer Kritik sind in verschiedenen Zusammenhängen dieser Arbeit weiter zu vertiefen.

So verdeutlicht Jaspers' Philosophie in allen Facetten seine kompromisslose Beharrlichkeit, mit der er sich den genannten metaphysischen Herausforderungen abendländischer Philosophie² stellt, und zwar in bewusstem Gegensatz zu einer einseitig verengten Philosophie³: also den Grenzfragen nach Welt, Seele oder Gott in seiner „Weltorientierung“, „Existenzerhellung“ oder „Metaphysik“. Nelly Motroschilowa, die sich mit der Aktualität des „Philosophischen Glaubens“ auseinandersetzt, sieht gerade in Jaspers' später Philosophie eine Antwort auf das Sinnvakuum, den Transzendenz-, Glaubens- oder Werteverlust, aber auch Aberglauben und religiösen Fanatismus einer säkularisierten Welt.⁴ Dass sich Jaspers' Philosophie dabei keineswegs individualistisch in weltfernen metaphysischen oder religiösen Bezügen verliert, verdeutlichen seine zeitkritischen Werke, die sich mit Krisen seiner Zeit sozusagen exemplarisch auseinandersetzen.⁵ Seine Philosophie könnte sich darum auch in der Analyse aktueller Krisen bewähren.⁶

Angesichts der genannten Herausforderungen seiner Philosophie setzt er sich mit unserer Erkenntnis auseinander und würdigt dabei zwar die Möglichkeiten objektivierender Methoden, insistiert aber auch auf ihren Grenzen. Diesen beiden Ansprüchen versuchte er, zeitlebens gerecht zu werden und sie erweisen sich dabei zunehmend als Dilemma:

Bereits Kant, dessen Terminologie Jaspers bei der Abgrenzung seiner formalen Seinsbegriffe aufgreift, war sich dieses Konflikts bewusst: einerseits der menschlichen Veranlagung, metaphysischen Grenzfragen nicht ausweichen zu können; andererseits des Unvermögens, diese Fragen beantworten zu können wegen der Begrenztheit vernünftiger Erkenntnis gegenüber allem, was unsere Erfahrung transzendiert.⁷ Jaspers setzt nun bei seiner Interpretation Kants aufschlussreiche Akzente⁸:

So übernimmt er zwar die erkenntnistheoretische Vorstellung, dass wir mit den Gegenständen unseres Bewusstseins immer nur Erscheinungen des „Dings an sich“ erkennen können. Auch die

¹ Als Forschungsliteratur, die im Folgenden berücksichtigt wird und sich mit der **Grenze zwischen Wissen einerseits und Glauben, Existieren bzw. Existenzerhellung andererseits** bei Jaspers' beschäftigt, vgl. Bloch, 1973, 181-184; Bollnow, 1973, 185-223; Cantillo, 2008, 235-250; Csef, 2014, 1-8; Diaz Diaz, 1961; Diehl, 2011, 155-168; Earle, 1957, 515-531; Gabriel, 1968; Gerdson, 2011, 181-198; Gerhardt, 2009, 95-118; Grieder, 1991, 15-32; Hansen, 2013; Heinemann, 1954; Hügli, 2009, 1-22; Ders., 2008, 127-150; Ders., 2008; Ders.; 2009; Kiel, 2012; Lambrecht, 2016, 265-276; Latzel, 1957, 164-192; Marcel, 1973, 155-180; Örnek, 1983; Pazouki, 2010; Pieper, 2009, 119-134; Salamun, 2006; Ders., München 1991; Saner, München 1973; Schilipp, Stuttgart 1957; Schneiders, Bonn 1965; Schüller, 1998, 255-268; Schulz, 2012, 205-225; Stelzer, 2016, 109-128; Ders., 2011, 169-180; Ders., 2008, 301-318; Teoharova, 2005; Thyssen, 1957, 285-322; Voith, 2014; Walker, 2014, 317-334; Yousefi, 2011; Ders., 2011, 365-380. Zur **Grenze zwischen Religion und Philosophie** bei Jaspers vgl. Choi, 1992; Czako, 2013, 159-185; Debrunner, 1996; Earle, 1957, 515-531; Fries, 1948, 303-320; Hertel, 1971; Holm, 1957, 637-662; Hühn, 2008, 265-286; Kim, 2016, 325-332; Klein, 1973; Lutz, 1968; Motroschilowa, 1991, 33-45; Ricoeur, 1973, 358-389; Rodriguez de la Fuente, 1983; Salamun, 2006; Ders., 1991; Saner, 1973; Ders., 2008, 221-234; Schilipp, 1957; Schmitz, 1990; Schneiders, 1965; Schüller, 2007, 24-39; Ders. (Mythos), 2015, 175-205; Ders. (Nietzsche), 2015, 259-271; Ders. (Chiffren), 2011, 113-126; Ders., 2013, 24-52; Ders. (Autorität) 1995, 141-157; Sitzler, 2012; Tilliette, 1973, 390-403; van Oyen, 1958, 14-37; Wagner, 2008, 205-220; Weidmann, 2009, 239ff.; Yousefi, 2011

² Vgl. Kapitel 1.1. Bedeutung von Grenzen für das Denken im Allgemeinen (Seite 7)

³ Zu dieser Sicht Jaspers, dass die Philosophie seiner Zeit sich mit irrelevanten Themen beschäftigt, vgl. Kapitel 1.3. Grundsätzliche Relevanz der thematisierten Grenze (Seite 17)

⁴ Vgl. Motroschilowa, 1991, 40-45; Weidmann, 2009, 239ff.; Thyssen, 1957, 322: „Einer Zeit, die weitgehend den Glauben an die christlichen Dogmen verloren hat, aber in ihrer Unsicherheit und Angst vor der Zukunft einen neuen Halt sucht, wird hier dieser Halt am göttlichen Sein, ein Wiedergewinnen der religiösen Grundwerte ohne sacrificium intellectus. [...] Es ist der Weg zur undogmatischen Religion mit den Mitteln der Philosophie.“

⁵ Zu diesem scheinbaren Widerspruch zwischen religiösen bzw. metaphysischen und gesellschaftspolitischen Bezügen bei Jaspers vgl. Schulz, 2012, 205-225

⁶ Vgl. Motroschilowa, 1991, 33-40

⁷ Vgl. Kant, Prol, AA04, 367, 1957, 136; Kant, KrV, B 735-B736, 1975, S. 726 und in dieser Arbeit Kapitel 1.1. Bedeutung von Grenzen für das Denken im Allgemeinen (Seite 7), insbesondere Seite 9, Anm 6

⁸ Zur folgenden Kant-Interpretation Jaspers' vgl.: Rodriguez de la Fuente, 1983, 361-389; Salamun, 2006, 68ff.

Unterscheidung Kants auf Seiten des Subjekts in psychologisches bzw. sinnliches Subjekt einerseits und intellektuelles Subjekt andererseits hat seinen Niederschlag in Jaspers „Dasein“ und „Existenz“ gefunden. Allerdings erweitert er sowohl auf Seiten des Subjekts als auch des „Dings an sich“ Kants Vorstellungen: Auf Seiten des Subjekts geht er über die unüberschreitbare Erkenntnisgrenze des transzendentalen „Bewußtseins überhaupt“, dessen Anschauungsformen und Begriffe die Bewusstseinsgegenstände konstituiert und Erkenntnis ermöglicht, mit seinem Verständnis der Existenz hinaus. Jaspers schränkt nämlich „im Ursprung der Erkenntnis die Identität von Bewusstsein und Sein“¹ ein, die Kant noch voraussetzt, weil er - der Aufklärungstradition verpflichtet - das Subjekt, das sich denkend seiner selbst bewusst ist, auf Vernunft reduziert. Jaspers hält dies zu Recht für eine Engführung, die wesentliche Aspekte des Subjekts außer Acht lässt – eine entscheidende Stärke seines Menschenbilds.² Er versucht daher, diese Vernunftzentriertheit zu überwinden mit seinem Verständnis des umfassenden Ganzen der Existenz als der „umgreifenden“ Ursprungswirklichkeit, aus der neben objektivierendem „Verstand“ („Bewußtsein überhaupt“³) auch Vernunft konkret hervorgeht. Die Vernunft allerdings ist vom unbedingten existentiellen Handeln nicht zu trennen. Sie macht dieses vielmehr in ihren umgreifenden Zusammenhängen als existenzzerhellendes oder transzendierendes metaphysisches Denken bewusst („absolutes Bewußtsein“⁴).⁵ Diese Akzentverschiebung Jaspers' vom Vernunftsubjekt Kants bzw. seinem „Bewußtsein überhaupt“ zur Existenz kommt so auch darin zum Ausdruck, dass er die Unterscheidung Kants von „theoretischer“ und „praktischer Vernunft“ durch die Abgrenzung des „Bewußtseins überhaupt“ vom „absoluten Bewusstsein“ der transzendenten Zusammenhänge der Existenz oder des Umgreifenden ersetzt. Es handelt sich dabei um eine folgenschwere Entscheidung, die das Thema dieser Arbeit betrifft, nämlich Jaspers' Verständnis der Grenzen unserer Erkenntnis. Denn Kant hält, wie gesagt, mit dem - zwar nicht objektivierbaren – „Bewußtsein überhaupt“ des Subjekts an dessen Vernünftigkeit fest und versuchte so wissenschaftliche Erkenntnisse gerade zu begründen und ermöglichen, und zwar nicht ein für alle Mal, sondern immer wieder neu - mit der Vernunft - anhand vernünftiger Kriterien und zu bestimmten Zwecken. Kant versucht so zwar auch die Grenzen der Erkenntnis zu bestimmen, allerdings nur, weil es ihm ernsthaft um Erkenntnis geht und er so jeden „endgültigen“ metaphysischen Dogmatismus oder empiristischen Skeptizismus abzuwehren kann⁶. Jaspers dagegen, wenn er Kants „Bewußtsein überhaupt“ mit seinem Verständnis des existentiellen Ursprungs neu fundieren will, thematisiert etwas Unanschauliches, was alle Formen des Denkens, Erkennens und Wissens transzendiert. Damit legt er die Erkenntnisgrenze ein für alle Mal fest und bestreitet und bekämpft grundsätzlich und endgültig jede darüber hinausgehende Möglichkeit der Erkenntnis.

Auch auf der Seite des Objekts oder „Dings an sich“ setzt Jaspers mit seiner Interpretation Kants diese Akzente, so dass sich die Bedeutung des „Dings an sich“ verschiebt. Für Kant ist es ein formaler „erkenntnistheoretischer Grenzbegriff“⁷, ebenso wie für Jaspers, der damit allerdings nicht wie Kant mögliche Erkenntnis sichern will. Sondern es verweist für ihn auf die Unanschaulichkeit von „Sein“, „Transzendenz“ oder „Existenz“, um sie vor dem Zugriff jeglicher allgemeiner Erkenntnis zu schützen. Einmal mehr fokussiert sich Jaspers so auf die grundsätzliche Unüberwindlichkeit von Erkenntnisgrenzen.

Eine weitere Bedeutungsverschiebung zeigt sich auch insofern, als Jaspers das „Ding an sich“ metaphysisch, existentiell und religiös sozusagen inhaltlich „auflädt“ und als „Sein“, „Umgreifendes“, „Existenz“ sowie „Transzendenz“ ins Zentrum seines Philosophierens rückt.

¹ Rodriguez de la Fuente, 1983, 371

² Zur Aktualität dieser Ganzheitlichkeit des Jaspersschen Menschenbilds im Vergleich mit Jungs Position vgl. Kiel, 2012

³ Vgl. unten Kapitel 3.1.3.2. Der Begriff des „Bewußtseins überhaupt“ (Seite 43)

⁴ Vgl. z.B. P1, 329

⁵ Vgl. z.B. VE, 41: „Existenz wird erst durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt.“ Zu diesem Zusammenhang von Existenz und Vernunft vgl. auch Seite 50ff.

⁶ Vgl. Schnädelbach, 2004, 292ff. und unten das Kapitel 3.1.4.3. Kant, Hegel, Wittgenstein und die Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 71)

⁷ Salamun, 2006, 68

Dabei greift er z.B. nicht nur religiöse Gehalte wie die „Gnade“¹ auf, wenn er eine seiner entscheidenden Überzeugungen vertritt, dass nämlich der Mensch „sich durch die Transzendenz geschenkt“² weiß, und zwar insbesondere mit seiner existentiellen Freiheit.³ Er ist zudem durch die „Tradition der metaphysischen Seinsspekulation“⁴ geprägt, die sich in den angesprochenen Bezeichnungen wie das „Ganze“ und die „Einheit des Seins“ und des „Ursprungs“, der „Grund von allem“ zeigt⁵ sowie in der Vorstellung einer ursprünglichen Einheit von Mensch und Welt mit dem umgreifenden Seinsgrund. Dass Jaspers übrigens nicht den Ausdruck „Subjekt-Objekt-Beziehung“ übernommen, sondern den Begriff der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ geprägt hat, bestätigt, wie Hans Saner zeigt, solche Tendenzen. Bezeichnet „Beziehung“ doch die Verbindung von Gegenständen, die ursprünglich getrennt waren. „Spaltung“ dagegen ist ein Aufgerissensein eines ursprünglich Geeinten.“⁶ Bemerkenswerter für unsere „Grenzfrage“ ist, dass diese „religiösen“ und „spekulativen“ Inhalte bei Jaspers in eigentümlicher Spannung zu seiner überwiegenden Erkenntniskepsis stehen. Denn ansonsten beharrt er auf der transzendenten Unanschaulichkeit und Unaussprechlichkeit von Existenz und Transzendenz bzw. auf der Begrenztheit von Erkenntnissen und Aussagen. Können sie doch die Grenze der Gegenständlichkeit innerhalb der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ prinzipiell nicht überwinden.⁷

Diese Widersprüchlichkeit kann beispielhaft als ein Muster dienen. Zeigt sich doch hier die manchmal verwirrende Mehrdeutigkeit, mit der er seine Feststellungen trifft und Begriffe wie Religion⁸, Wissenschaft⁹, Sein oder Wahrheit verwendet.¹⁰ Trägt hier auch Jaspers' Forderung, dass sich Philosophie im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften eher „unbestimmt und in Gegensätzlichkeiten“¹¹ äußern soll, zu diesem Umstand bei? Letztlich macht sich in dieser Aufforderung zur Widersprüchlichkeit und Unbestimmtheit wiederum die Bedeutung der Grenze für Jaspers bemerkbar: Befindet sich doch für ihn die Philosophie auf der Grenze zwischen der unanschaulichen Ganzheit des Seins und dem einzelnen konkreten Seienden, zwischen dem objektivierten „Wissen als Besitz“¹² und dessen radikaler Infragestellung. In einem Schwebezustand auf der Grenze zwischen diesen Polaritäten muss sich darum Philosophieren ständig hin und her bewegen.

Neben dieser Widersprüchlichkeit wurde Jaspers' Verständnis der Transzendenz – wie hier nur anzudeuten ist – grundsätzlich kritisiert: So verweigere er, wenn er auf ihrer Unanschaulichkeit bestehe, jede weitere Bestimmung und Deutlichkeit und belasse alles im Unklaren, Mehrdeutigen oder Nichtssagenden. Dies trifft ebenso auf sein diffuses Verständnis der Chiffren¹³ zu, deren eigentlicher Ertrag Jaspers entweder in objektiver mehrdeutiger Ungewissheit oder existenzieller eindeutiger Unfassbarkeit sieht. Darum sieht er, wie am Ende seiner dreibändigen „Philosophie“ alles im notwendigen Scheitern und Schweigen endet.¹⁴ Während die analytische Philosophie die mangelnde begriffslogische Präzision kritisiert, richtet sich z.B. die theologische Kritik Karl Barths gegen die existentielle Bedeutungslosigkeit der Abstraktheit und Unpersönlichkeit des

¹ Vgl. Salamun, 2006 107; Stegmüller, 1976, 241

² G, 58

³ Zu diesem „Transzendenzbezug der menschlichen Freiheit bei Karl Jaspers“, und zwar aus theologischer Sicht vgl. Sitzler, 2012

⁴ Salamun, 68; zum Widerspruch von „Sein-Nichts-Spekulation und gegenwärtig leben“ vgl. Schulz, 2012, 205-225

⁵ Vgl. Kapitel 1.1. Bedeutung von Grenzen für das Denken im Allgemeinen (Seite 7)

⁶ Saner, 2005, 85

⁷ Zu diesen Spannungen der Philosophie Jaspers' „zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewissheit“ bzw. „zwischen Ontologismus und Transzendentalismus“ vgl. Schene, 2010 und Wagner, 2008, 205-220

⁸ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform (Seite 90)

⁹ Vgl. z.B. Kapitel 3.1.3.7.2. Fragwürdigkeit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft (Seite 65)

¹⁰ Zu den terminologischen Problemen von „Sein“ und „Wahrheit“ vgl. Stegmüller, 1976, 237f.

¹¹ P1, 322

¹² P1, 322

¹³ Zum diffusen Transzendenz- und Chiffrenbegriff vgl. Bloch, 1973, 181-184; Örnek, 1983, 147; Salamun, 2006, 106-110; Tilliette, 1973, 120; insbesondere zum Chiffrenbegriff vgl. 3.1.5.2.2. (Seite 82)

¹⁴ P3, 233 und 237

Transzendenzbegriffs.¹ Auch Gabriel Marcel fragt sich, wir erinnern uns, ob Jaspers mit diesem Verständnis der Transzendenz nicht „schließlich bloß eine Art der unpassenden Verweltlichung in der Substanz religiöser Begriffe vornimmt, deren vitale Kraft er in gewisser Weise zuvor gebrochen hat.“² Schließlich wurde ihm noch eine anthropozentrische Verengung vorgeworfen. In der Tat zeigt sich eine solche Tendenz darin, wenn Jaspers darauf besteht, Transzendenz sei nur der Existenz zugänglich. Örnek weist auf die Kritik Heinrich Fries' hin³, der Jaspers vorhält: „Wenn Transzendenz aber in dieser ausschließlichen Weise, wie es Jaspers meint, an Existenz gebunden ist, dann ist die Gefahr gegeben, daß sie ihres souveränen, absoluten und transzendenten Charakters verlustig geht. [...] Nicht die Transzendenz, sondern die Existenz scheint die Mitte von allem zu werden und alle Würde zu tragen.“⁴

Sein verengtes Verständnis der formalen Seinsbegriffe, das für Jaspers erkenntnistheoretischen Ansatz grundlegend ist, erscheint ebenfalls als fragwürdig. Legt er doch – ausgehend von der Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ auf die Begrenztheit der Erkenntnis gegenüber dem Eigentlichen – Sein, Existenz und Transzendenz – den Fokus. Der Bewusstseinsgegenstand kann nun einmal – wie erwähnt – nur innerhalb der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ als bloße „Erscheinung“ erkannt werden. Das Eigentliche verbleibt aber prinzipiell jenseits der Grenzen dieser grundlegenden Relation. Nun wird aber „in der modernen erkenntnistheoretischen Diskussion niemand ernst genommen, der immer noch mit den Modellen ‚Subjekt-Objekt‘ oder ‚Bewusstsein-Gegenstand‘ operiert“⁵. Selbstverständlich wäre es anachronistisch, von Jaspers den aktuellen Forschungsstand zu erwarten. Herrschte doch über die entscheidende Bedeutung des Modells der Subjekt-Objekt-Beziehung zu seiner Zeit Konsens.⁶ Trotz der zeitgenössischen Kritik dieses Modells findet sich – soweit ich es überblicke – in der Literatur zu Jaspers kein einziger Kommentar, der dieses Problem auch seiner Philosophie aufgreift. Ein erster Einwand⁷ bezieht sich auf die Unanschaulichkeit dieser angeblichen Erkenntnisbeziehung. Entzieht sie sich doch jeder direkten Beobachtung: Mache ich als Subjekt sie nämlich zum Objekt, so setze ich damit eine neue Erkenntnisbeziehung, die nun wiederum zum Objekt eines Subjekts höherer Ordnung wird. Dies wiederholt sich im unendlichen Regress, weil wir das Subjekt mit seinem erkennenden Bewusstsein prinzipiell nicht auf die Gegenstandsseite bekommen. Jaspers beschreibt dieses Phänomen als die Unanschaulichkeit der Existenz, also des Ursprungs, aus dem wir sind, was die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ ebenfalls nicht plausibler macht. So wissen bereits die „Bewusstseinsphilosophen“ selbst wie Franz Brentano⁸ und Edmund Husserl⁹, dass es immer nur ein „intentionales“ Bewusstsein von etwas geben könne, nicht aber ein „leeres“ Bewusstsein, das somit als „Subjekt“ nur eine nachträgliche „schlechte Abstraktion“¹⁰ sei. Heidegger¹¹ greift diese Ansätze auf, wenn er unser ursprüngliches Verhältnis zur Umwelt durch eine unmittelbare und unreflektierte Selbstverständlichkeit geprägt sieht – im Umgang mit dem „Zuhandenen“. Erst durch eine künstliche Distanzierung wird für uns das „Zuhandene“ zum Gegenstand des „Vorhandenen“. „Genau das ist die Genesis dessen, was der Cartesianismus irrigerweise für das Ursprüngliche unseres Verhältnisses zur Welt unterstellt – die Differenz und

¹ Vgl. Barth, 1948, 549; Hühn, 2008, 265-286

² Marcel, 1973, 179

³ Vgl. Örnek, 1983, 145f.

⁴ Fries, 1948, 313

⁵ Schnädelbach, 15

⁶ So betont Klaus Oehler in dem 1962 erschienen sechsten Band der RGG: „Die Beziehung von S. und O. ist vor allem in der Erkenntnistheorie von zentraler Bedeutung. Aber das Problem von S. und O. [...] beherrscht die ganze Philosophie. Die Geschichte des abendländischen Denkens ist im Grunde die Geschichte dieses Problems“ (Oehler, 449).

⁷ Zur folgenden Kritik am „Subjekt-Objekt-Modell“ vgl.: Schnädelbach, 2012, 100-109; Stegmüller zeigt zudem, dass Otto Jansen in seiner Kritik noch weiter geht, wenn er die Begriffe des Bewusstseins und Bewusstseinsinhaltes für kein plausibles Konstrukt hält, weil nur von bestimmten Inhalten auf ein Bewusstsein von diesen geschlossen werde, das Bewusstsein aber „schlechthin nicht zu konstatieren“ sei. Stattdessen schlägt Jansen die Begriffe „Daseinsfeld“ bzw. „Dasein“ vor (Stegmüller, 1976, 91ff.)

⁸ Vgl. Stegmüller, 1976, 3f.

⁹ Vgl. Stegmüller, 1976, 63f.

¹⁰ Schnädelbach, 2012, 106

¹¹ Vgl. Heidegger, 1929, 87f.

die problematische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Gegenstand.“¹ Die These, dass diese problematische Relation nicht die ursprüngliche und naheliegende Erkenntnisbeziehung, sondern eine unsachgemäße Abstraktion sein könnte, wird ebenfalls unterstützt, wenn man sich eines der folgenreichsten „Gründungsereignisse“ der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ vergegenwärtigt: Descartes methodischen Zweifel, mit dem er die einzige verbleibende Gewissheit des „cogito ergo sum“ und damit des Bewusstsein – res cogitans – begründet. Der Mensch – in dieser radikal verengten Sicht als denkendes Subjekt – tritt somit in Gegensatz zur res extensa, zu allen übrigen Dingen bzw. Objekten. Mit einem virtuellen Manöver also, das die Sicht von Mensch und Welt sowie ihrer Beziehung gewaltsam verengt, wird die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ begründet.² Bereits diese wenigen Andeutungen zeigen, in welche Schwierigkeiten die Verwendung des Subjekt-Objekt-Schemas führt.

Dass Jasper es seinem erkenntnistheoretischen Ansatz zugrunde legt, ist aufschlussreich und kann auch für sein Denken nicht folgenlos bleiben: Er versteht nämlich unter dem „Subjekt-Objekt-Schema“ nicht nur ein methodisches Hilfsmittel, das erkenntnistheoretische Zusammenhänge transparenter machen soll, sondern eine tatsächliche, unüberwindliche Grenze, die in der Struktur der Vernunft angelegt ist.³ An ihr scheitern Erkenntnis und Wissen, wenn sie sich auf die relevanten philosophischen Grenzfragen beziehen. Dies kommt der Tendenz seines Denkens, die prinzipielle Unüberwindlichkeit dieser Grenze – wie wir sehen werden – zu verabsolutieren, weitaus mehr entgegen. Die zeitgenössischen Interpretationen erscheinen demgegenüber weitaus pragmatischer, wenn sie Erkenntnisse von den naheliegenderen und ursprünglicheren Zusammenhängen von Mensch und Umwelt ableiten und in ihrer propositionalen Struktur sehen, statt sie durch das unplausiblere Konstrukt einer Spaltung zu erschweren. Wenn für Jaspers die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ eine unüberwindliche Grenze ist, hat das zudem Folgen für sein verengtes Verständnis von Wissenschaftlichkeit, das sich zu einseitig an objektivierenden Methoden orientiert. Wenn er nämlich Wissenschaftlichkeit auf Gegenstände innerhalb der Grenzen der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ beschränkt, versucht er einmal mehr Sein, Existenz und Transzendenz vor „objektivierenden Grenzübergreifen“ zu schützen. Allerdings erschwert er so – wie wir sehen werden – eine differenzierte Wahrnehmung und kritische Würdigung der Vielfalt wissenschaftlicher Methoden: also auch geisteswissenschaftlicher Ansätze. Versuchen diese doch im Gegensatz zu Jaspers, einer komplexen Wirklichkeit gerecht zu werden, indem sie sich beispielsweise gerade um ein grenzüberschreitendes interdisziplinäres Zusammenwirken bemühen.⁴

Bedeutung und Fragwürdigkeit der Tendenz, die Grenze zu verabsolutieren, wie sie sich bereits in diesem einleitenden Überblick in Jaspers Denken andeutet, sind nun unter verschiedenen Aspekten eingehender darzustellen und zu analysieren.

3.1.2. Auf der Grenze zwischen Philosophie und „geistigen Daseinssphären“

3.1.2.1. Philosophie als letzter Standpunkt

Welche Bedeutung „Grenzen“ für Jaspers haben, zeigt sich u.a. wenn er im Band „Weltorientierung“⁵ die „Philosophie“ thematisiert⁶: Liegt doch zum einen der Fokus auf der Grenze, wenn er Philosophie als letzten Standpunkt bestimmt, über den nicht mehr hinausgegangen werden kann, weshalb keine objektive Betrachtung der Philosophie möglich ist. Darüber hinaus ist nur der letztlich unfassbare und unaussprechliche Sprung in die Existenz möglich. Philosophie ist für ihn demnach eine Position an der Grenze und der Philosoph somit ein „Grenzgänger“.

Allerdings sieht Jasper zum anderen daneben eine Möglichkeit, „das Wesen der Philosophie

¹ Schnädelbach, 2012, 107

² Vgl. von Weizsäcker, 1986, 87-89 und insbesondere 88, wo er in seinem Artikel über Descartes feststellt: „Der Dualismus der beiden Substanzen, deren eine durch das Erkennen, deren andere durch die (mathematische) Erkennbarkeit definiert ist, ist die Basis des neuzeitlichen Denkens im Subjekt-Objekt-Schema.“

³ Vgl. Kapitel 3.1.3.2. Der Begriff des „Bewußtseins überhaupt“ (Seite 43)

⁴ Vgl. die Kapitel 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46) und insbesondere 3.1.3.7.2. Fragwürdigkeit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft (Seite 65)

⁵ Vgl. P1

⁶ Vgl. P1, 292-340

indirekt [...] aufzuspüren,¹ indem er sie von dem abgrenzt, was sie nicht ist, also von den „geistigen Daseinssphären“ wie der Wissenschaft oder Religion, um sich so deutlicher ihrer Eigentümlichkeit bewusst zu werden. In der Geschichte ließ sie sich durch einmischende Übergriffe der Religion oder Wissenschaft immer wieder in Frage stellen, versuchte sich anzupassen und gab sich so selbst auf. Wenn die Philosophie sich jedoch auf eine Auseinandersetzung einlässt, welche die jeweiligen Grenzen konsequent im Blick behält, kann sie Zusammenhänge, Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennen.

Wie oben bereits angedeutet², ist für Jaspers diese Unterscheidung oder Grenze zwischen den Wissenschaften und seiner Philosophie eines seiner wichtigsten Themen, das geradezu „einen systematischen Stellenwert“³ hat. Philosophieren ist nämlich wie gesagt nur mit diesem „Grenzbewusstsein“ möglich, weil es erst mit dem Transzendieren der Grenzen wissenschaftlichen Wissens beginnt.⁴

3.1.2.2. Jaspers' grundlegende Grenze

Jaspers arbeitet in seiner „Weltorientierung“ eine grundlegende Grenze heraus. Sie trennt die Vielfalt der sogenannten bedingten „Sphären“ von der Philosophie, die existentiell, also „Ausdruck der Unbedingtheit eines Glaubens“⁵ ist. Die „Sphären“ gliedern sich in verschiedene Bereiche wie „Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion, Kunst, Politik, Erotik, Ökonomik usw.“⁶ Sie alle haben ihre berechnete Eigengesetzlichkeit. Sie sind – auch wenn sie dazu neigen sich jeweils gegenüber den anderen zu verabsolutieren – letztlich relativ, allgemein, viele und gegenständlich. Die Unbedingtheit des Glaubens dagegen ist absolut, unverwechselbar, nur je eine und ungegenständlich. Beim Versuch, die Philosophie von allen „geistigen Daseinssphären“ abzugrenzen, stößt Jaspers somit auf die entscheidende Grenze: zwischen dem Bereich gegenständlichen „Objektseins“, die dem „Verstand“ oder „Bewußtsein überhaupt“ zugänglich ist, und dem unanschaulichen existentiellen Ursprung des Philosophierens in seiner unverwechselbaren geschichtlichen Individualität, um den sich die „Vernunft“ bemüht. In ihm zeigt sich, „worauf es ihm unbedingt ankommt“,⁷ was sein Philosophieren begründet und bestimmt.

Die Sphären haben zwar, wenn sie sich auf ihre Eigengesetzlichkeit berufen, in der Weltorientierung ihre Berechnung. Fortschritt ermöglichen jedoch meist Mutige, Querdenker und Kreative, die es wagen, die Eigengesetzlichkeit zu durchbrechen. Dies geschieht nicht nur – wie es naheliegend erscheint – in der Kunst, wenn „ästhetische Eigengesetzlichkeit grade vom existentiellen Genie wieder zerschlagen“⁸ wird, sondern sogar in der Physik, wo insbesondere der logische Widerspruch innovativ sein kann, wie Jaspers mit dem Hinweis auf Max Plank belegt.⁹ Die Angepassten dagegen, die sich der Eigengesetzlichkeit beugen, laufen Gefahr, sich im Kreis zu drehen, den Fortschritt zu verpassen. Für Jaspers sind solche Konflikte sowie die Auseinandersetzungen mit anderen Sphären meist nicht in ihren jeweiligen Eigengesetzlichkeiten begründet, sondern im Ursprung „existierender Philosophie“¹⁰, die sich ihrem unbedingten Anliegen verpflichtet fühlt. Wenn also in der Neuzeit die Wissenschaft die Theologie bekämpfte, so „war es nicht die rationale Eigengesetzlichkeit als solche, sondern ein neuer Glaube, der in Gestalt der Wissenschaft auftrat.“¹¹ Er entspringt einem unbedingten Sinn, in der Terminologie Jaspers würde „deren Verrat die Existenz selbst bedrohen und darin die Transzendenz antasten“.¹²

¹ P1, 292

² Vgl. oben Seite 33f.

³ Salamun, 2006, 94; zu Jaspers' Abgrenzung von Philosophie und Wissenschaft vgl. auch Schüßler (Jaspers), 1995, 29-39

⁴ Vgl. Örnek, 1983, 11

⁵ P1, 256

⁶ P1, 255

⁷ P1, 241

⁸ P1, 260

⁹ P1, 257

¹⁰ P1, 256

¹¹ P1, 256

¹² P1, 258

In jeder Sphäre kann sich das unbedingte Anliegen eines Glaubens ausdrücken. Allerdings kann dieser „Ursprung, in dem alle Sphären als Sinngebilde erst ihr Leben haben, [...] nicht selbst Sphäre sein.“¹ Das Unbedingte wird also niemals in der Eigengesetzlichkeit einer Sphäre ganz aufgehen, aber sie bei Bedarf durchbrechen. Ein ursprüngliches philosophisches Anliegen, das sich einer Sphäre wie der Wissenschaft in ihrem Kampf gegen eine bornierte Kirche bedient, kann diese wieder verlassen und in anderen Sphären wirksam werden, wie auch die Wissenschaft von einem anderen Glauben in Anspruch genommen werden kann. Hierin unterscheiden sich die Sphären grundsätzlich von der Philosophie: Denn diese „kann *nicht als Mittel* dienen für anderes“.² Andererseits kann die Philosophie – wie gesagt – in der Unbedingtheit ihres Glaubens in jeder Sphäre wirksam werden.

Ein weiterer Unterschied zeigt sich darin, dass für die Sphären selbst der Glaube nicht thematisiert wird, der in ihnen wirksam wird. Wenn die Sphären die Grenze zwischen ihrer bedingten Eigengesetzlichkeit und dem unbedingten Anspruch eines Glaubens nicht beachten, kann es zur ideologischen Verabsolutierung von Bedingtem kommen. Die Philosophie dagegen beschäftigt sich gerade mit dem Unbedingten in allen Sphären. Dabei insistiert Jaspers immer wieder darauf, dass die Philosophie selbst wie gesagt niemals zur Sphäre werden darf. Wenn dies geschieht, hat sie wie im Positivismus ihr Anliegen bereits verfehlt.

Zwar kann und muss also Philosophie, wenn sie ihrer eigentlichen Funktion entsprechen will, sich auf den Ursprung beziehen, aber auch sie stößt dabei auf eine Grenze, über die sie ebenfalls grundsätzlich nicht hinauskommt. Damit ist bei Jaspers die entscheidende Grenze markiert. Die Beschäftigung mit ihr zieht sich durch sein gesamtes Werk, wie sich zeigen wird. Philosophie ebenso wie Religion und Theologie – ganz zu schweigen von Wissenschaft und sämtlichen geistigen Sphären – müssen sich demnach damit begnügen, nur indirekter Hinweis zu sein auf etwas letztlich Unerfassbares, Unaussprechliches, das nicht wissenschaftlich objektiviert werden kann, weil es eben existentiell ist.³

Nach Barbours Klassifikation vertritt Jaspers hier – was im Folgenden zu bestätigen ist⁴ und einen Anknüpfungspunkt für den Vergleich mit Tillich darstellt⁵ – zwischen philosophischem und (natur)wissenschaftlichem Denken offensichtlich weitgehend den „Unabhängigkeitstyp“⁶: Zwar versteht sich Jaspers als Philosoph, auch wenn er sich mit dem existentiellen Ursprung eines Glaubens, der auf Transzendenz gerichtet ist, beschäftigt. Dennoch weist seine Überzeugung Merkmale auf, mit denen Barbours Religion von der Naturwissenschaft abgrenzt: Demnach „[beziehen] sich Wissenschaft und Religion auf verschiedene Lebensbereiche oder Aspekte der Wirklichkeit [...]“. Die Naturwissenschaften wollen wissen, wie etwas geschieht und haben es mit objektiven Tatsachen zu tun; die Religion beschäftigt sich mit Werten und dem letzten Sinn des Daseins.⁷ Allerdings weicht Jaspers – wie sich zeigen wird – von dieser Klassifikation auch mit einigen Merkmalen ab, wenn er daneben ebenfalls auf Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge zwischen Philosophie und Wissenschaft hinweist. Grundsätzlich allerdings besteht er stets darauf, die Grenze zwischen beiden strikt zu beachten.⁸

Es ist und bleibt Jaspers' Verdienst, dass er zu seiner Zeit, die den Naturwissenschaften huldigt, auf ihre Grenzen hinweist und ihre Partikularität verdeutlicht. Indem er so ein eingeschränktes Wissenschaftsverständnis in Frage stellt, versuchte er Raum auch für andere – nicht propositionale – unbedingte „Wahrheiten“ zu schaffen. Diese lassen sich zwar nicht mit empirischen,

¹ P1, 261

² P1, 262

³ Vgl. P1, 261f.: Wenn aber Philosophie zur rational verallgemeinernden, objektivierenden Wissenschaft wird, „so ist sie nicht mehr oder noch nicht sie selbst, weil sie als bestehende nur in der Gestalt des Allgemeinen bleibt. Als Wahrheit aber ist sie die eine Wahrheit, die unbedingte, in der Existenz aus dem Ursprung ihr Sein ergreift“³.

⁴ Vgl. die Kapitel unter 3.1.3. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft (Seite 43)

⁵ Vgl. das Kapitel 3.2.3.3. Zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits (Seite 198); vgl. auch Schüßler, 2012, 76f.

⁶ Vgl. Barbour, 2010, 16

⁷ Barbour, 2010, 16

⁸ Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Philosophie und Wissenschaft vgl. z.B. Kapitel 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52)

objektivierenden Methoden erfassen, sie müssen sich aber dennoch – auch vernünftig – bewahrheiten und bewähren. Sie können von größter existentieller Bedeutung sein. Bewegen und leiten doch jeden Menschen unverzichtbare Glaubensüberzeugungen, die ihn tiefer und umfassender als alles andere ergreifen und tragen können. Seine Zeit also wird überwiegend von säkularen, antimetaphysischen Überzeugungen, Wissenschaftsgläubigkeit sowie einem verengten Verständnis von Philosophie wie im Positivismus bestimmt. Demgegenüber widmet er sich wie gesagt zu Recht wieder den traditionellen metaphysischen „Grenzfragen“ und damit den „absoluten Grenzen und [...] Prinzipien aller Erkenntnis“¹.

Auch wenn Jaspers – insbesondere, was seine Grenzziehungen betrifft - immer wieder auch in dieser Arbeit kritische Fragen zu stellen sind², hat dieses Anliegen einer unverfügbaren Existenz und Transzendenz nichts von seiner Aktualität und Bedeutung eingebüßt. Werden doch auch gegenwärtig wiederum Formen nicht propositional verfassten Wissens³ bzw. angeblich „nichtwissenschaftliches“ Denken zurückgedrängt zugunsten verabsolutierter Forschungsergebnisse der Neurowissenschaften. Ironischerweise werden nun gerade diese „Leitwissenschaften“, die überholte Glaubensüberzeugungen überwinden wollen, fast schon ideologisch verabsolutiert oder religiös verehrt. Denn je „hartnäckiger geglaubt wird, Wissenschaft und Technik hätten das nicht-wissenschaftliche Denken überholt, desto mehr kommt ein nicht-wissenschaftliches Glauben und Denken zum Zug.“⁴

3.1.2.3. Das „Gehäuse“ als Grenzüberschreitung⁵

Dass die beschriebene Grenze zwischen dem unanschaulichen unbedingten Ursprung eines Glaubens und den „geistigen Daseinssphären“ nicht beachtet wird, ist für Jaspers ein grundlegendes und verhängnisvolles Übel. Entsprechend scharf wendet er sich gegen alle Bemühungen um eine end- und allgemeingültige Wahrheit oder Weltanschauung. Die Kritik an solchen ideologischen Grenzverletzungen zieht sich als ein wichtiges Merkmal seines Denkens durch sein gesamtes Schaffen.⁶ Bereits in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ von 1919 sieht er in der Suche nach einem letzten Halt ein anthropologisches Grundphänomen und einen unvermeidlichen, durchaus sinnvollen Drang. Er nimmt allerdings dann fragwürdige Formen an, wenn der Halt in etwas Begrenztem, Bedingtem, das sich doktrinär verabsolutiert, gefunden wird. Ein solches „Gehäuse“⁷ bezeichnet Jaspers im Gegensatz zu einem ganzheitlich-lebendig Gewachsenen als „gewaltsam, bewußt, prinzipientreu, abstrakt, fanatisch [...], fertig, nur gewählt und dann mechanisch und tot.“⁸ Er stellt also das sich organisch Entwickelnde dem dogmatisch Fixierten, als „einem geschlossenen Ganzen“⁹ gegenüber. Mit Begriffen wie „bewußt“, „prinzipientreu“ oder „abstrakt“ ordnet Jaspers solche „Gehäuse“ der Ratio zu, die er von mystischen Erfahrungen unterscheidet.¹⁰ Jaspers benutzt diesen Begriff in seinem Jugendwerk durchaus polemisch für eine philosophische Tradition, die mit allgemeingültigen Begriffen das Ganze in einem zweckmäßig geordneten, vollendeten System rational erfassen will, in dem alles festgelegt und aufgehoben ist.

¹ Picht, 1977, 17

² Vgl. insbesondere Kapitel 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68)

³ Zu solchen „nicht-propositionalen Wissensformen“ vgl. Högrefe, 2004, 759-783

⁴ Griener, 1991, 25; vgl. auch ebd.: „Das technisch-wissenschaftliche Zeitalter zeigt eine Tendenz, Wahrheitsansprüche, die nicht intersubjektiv überprüfbar sind, als minderwertig beiseite zu schieben. Wann immer dies geschieht, wird jedoch eine Wertung vorgenommen und das sogenannte Minderwertige zur Geltung gebracht. Je mehr wir meinen, Philosophie solle der Wissenschaft weichen oder ihr wenigstens angeglichen werden, desto mehr bestehen wir auf einem Sollensanspruch, der doch gerade weichen sollte.“ Zur grundlegenden und umfassenden kritischen Auseinandersetzung mit diesen Grenzüberschreitungen reduktionistischer Ansätze vgl. die Sammelbände Becker/Diewald, 2011; Lüke/Meisinger/Souvignier, 2007

⁵ Zum Begriff des Gehäuses vgl. z.B. Stelzer, 2008, 301-318; Stelzer, 2011, 169-180

⁶ Vgl. die Kapitel 3.1.3.6. Kritik an Grenzüberschreitungen (Seite 56); 3.1.5.3. Kritik an Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 88)

⁷ Vgl. Ps, 304-326

⁸ Ps, 305

⁹ Ps, 308

¹⁰ Vgl. Ps, 305f. : „Das Gemeinsame aller Gehäuse ist, daß dem Menschen in *rationaler* Form etwas Allgemeingültiges [...] gegenübersteht. Allen Gehäusen gemeinsam ist der *Rationalismus*.“

In einem solchen System ist natürlich kein Platz mehr für die Fülle des Lebens, zu dem das Irrationale und konkrete Gegensätze gehören.¹ Nivelliert werden auch die Grenzerfahrungen der individuellen Existenz in ihrer Endlichkeit oder Freiheit für die Geschichtlichkeit ihrer Entscheidungen.

Besonders in solchen und weiteren Überlegungen der „Psychologie der Weltanschauungen“ sind die Einflüsse der antirationalistischen Lebensphilosophie² und des existentiellen Denkens Kierkegaards³ offensichtlich. Aber auch die Aufklärungsphilosophie Kants mit ihrer Analyse der Grenzen vernünftiger Erkenntnis⁴ hat ihre Spuren hinterlassen sowie Max Webers Rationalisierungskritik, der ebenfalls den Begriff des „Gehäuses“ verwendet.⁵ Bereits in diesem Jugendwerk zeigen sich also Kennzeichen seines Denkens, wie sie sich auch in Jaspers' späteren Werken finden, so in der „Philosophie“ von 1932. Dazu gehört die Betonung der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, die zu keiner absoluten Wahrheit fähig ist, sich eine solche aber in den endgültigen „Gehäusen“ anmaßt. Umso wichtiger ist ihm die Abwehr solch ideologischer Grenzüberschreitungen, die sich in einer fremdbestimmenden Verabsolutierung von Rationalität und Objektivierungen äußern. Könnte so doch die Unfassbarkeit unbedingter existentieller Selbstverwirklichung mit ihren Grenzerfahrungen bedroht sein. Diese Grenzziehungen weisen also - unbeschadet der Probleme, die mit ihnen auch verbunden sind - offensichtliche Stärken auf. Insbesondere der daraus folgende Antidogmatismus bzw. die Ideologiekritik, die sich nicht nur in der Auseinandersetzung mit den „Gehäusen“ zeigen, sondern sein ganzes Werk durchziehen,⁶ sind weiterhin aktuell. Auf diese Stärken gehe ich ebenso wie auf die bereits angedeuteten Probleme einer zu rigiden Grenzziehung noch genauer ein.⁷

Grundsätzlich aber hat sich damit bestätigt, dass mit Jaspers' „Gehäuse“ auch der Grenzbegriff in seinem Werk geradezu eine Schlüsselfunktion einnimmt.

¹ Vgl. Ps, 318

² Vgl. Ps, 306: Die Beweglichkeit des Verstandes ist [...] relativ peripher und oberflächlich im Gegensatz zu den Lebenskräften, der Instinkte, Bedürfnisse und Ideen.“ 308: „Wer in einem geschlossenen Ganzen als einem Festen lebt, der weiß: dies ist und so ist die Welt und das Leben. [...] Im Gegensatz dazu steht das Leben in einem Ganzen als einem Irrationalen.“ 309: „[...] nur im übergreifenden mystischen Erlebnis kann der Mensch die Idee dieses Lebendigen als übergeordnet erfahren, nicht aber etwa rational erfassen.“ Zu den Einflüssen der Lebensphilosophie vgl. auch: Salamun, 2006, 23

³ Vgl.: Ps, 313: „Der Endlosigkeit des bloß Rationalen und der harmlosen Einsichten steht die jeweilige Begrenztheit der Existenz und des Tuns, des Erlebens, Fühlens und Werdens schroff gegenüber.“ 315: „Der lebendige existierende Mensch ist nicht das Ganze, sondern ein endliches Wesen in endlichen Situationen, bestimmt und eingeschränkt. Er muß fortwährend wählen, sofern er existiert, und existiert um so lebendiger, je entscheidender und bestimmter seine Wahlakte sind.“ Zu den Einflüssen Kierkegaards vgl. auch: Salamun, 2006, 23

⁴ Vgl. Ps, 308: „Der Rationalismus überwindet sich selbst, indem er zugleich sich bis zum Äußersten erweiterungsfähig macht (nicht etwa sich irrationalistisch bequem negiert), und indem er seine Eigenschaften und Grenzen sieht. In der philosophischen Reflexion ist dies die Leistung Kants.“

⁵ Vgl. Weber, 1958, 320f.: Weber beschreibt Bükratien hier in ihrer „ganz unvergleichlich rationalerer und deshalb: unentrinnbarer Form.“ „Im Verein mit der toten Maschine ist sie [die Bürokratie] an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen.“ „Wie ist es angesichts dieser Übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung überhaupt noch möglich, irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinn ‚individualistischen‘ Bewegungsfreiheit zu retten?“; vgl. auch Weber, 1976, 551-579. Zu den Einflüssen Webers vgl. auch: Salamun, 2006, 23f

⁶ Vgl. Salamun, 2006, 23ff.

⁷ Zur Aktualität der Ideologiekritik vgl. Kapitel 3.1.3.6.3. Aktualität von Ideologiekritik und existentieller Freiheit (Seite 60); zur problematischen Verabsolutierung der Grenze vgl. 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68)

3.1.3. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft¹

3.1.3.1. Merkmale „moderner“ Wissenschaft²

Die herausgearbeitete Unterscheidung zwischen den bedingten „Sphären“ und der Unbedingtheit des existentiellen Ursprungs bestimmt auch Jaspers Verständnis der Wissenschaft.³ Jaspers bezeichnet nur das als Wissenschaft, was sich ausschließlich auf den Bereich bezieht, „in dem alles, was erkannt wird, Objekt im Sinne von Gegenständlichkeit und objektiv im Sinne von Allgemeingültigkeit wird. Im Begriff der Objektivität verschmelzen beide Bedeutungen.“⁴ Demnach hat Wissenschaft „drei unerläßliche Merkmale: Sie ist methodische Erkenntnis, ist zwingend gewiß und allgemeingültig.“⁵ Diesen drei grundlegenden Kriterien, deren Ursprünge Jaspers bereits in der griechische Antike sieht, versucht auch die „moderne“ Wissenschaft in ihrer Entwicklung zu entsprechen und sie bildet dabei folgende Merkmale heraus:

- freie, „uneingeschränkte Kritik“⁶, die nur das „zwingend Gewußte“⁷ anerkennt, das sich mit der Vernunft eindeutig und konkret begründen lässt.
- grenzenlose Universalität, die sich auf alle Einzelheiten erstreckt.
- „Radikalität des Fragens“⁸, die sich keinerlei Grenzen setzen lässt.
- grenzenlose „Universalität im Herausarbeiten der Kategorien und Methoden“⁹.
- grenzenloser, unendlicher Fortschritt, der durch die Partikularität der Wissenschaft und die unendliche Menge und Vielfalt der Forschungsgegenstände bedingt ist.
- die Einheit der „allseitigen Zusammenhänge“¹⁰, die alle Einzelwissenschaften auf der Basis der Schnittmenge ihrer gemeinsamen Methodik im unendlichen Progress, indem sie ihre Begrenztheit transzendieren, anstreben, aber nie vollenden können.

Die Grenze hat somit auch für Jaspers' Merkmale der „modernen“ Wissenschaft entscheidende Bedeutung: Zwar ist seine Darstellung von Wertschätzung und Bewunderung geprägt. Freiheit der Wissenschaft ist für ihn nämlich „ein Element der Menschenwürde und hat [...] den Zauber des Hellwerdens der Welt.“¹¹ Dennoch legt er großen Wert auf die Beachtung der Grenzen. Sind doch die Einzelwissenschaften in der Interdependenz ihrer Kritik, ihrem Gegenstandsbereich, Fortschritt und ihrer Methodenvielfalt zwar unendlich. Die gilt aber nur aufgrund ihrer Begrenztheit, die immer nur zu relativen, partikularen Erkenntnissen fähig ist, aber nie das „Ganze“ der Welt in einer umfassenden Weltanschauung erfassen kann. Denn sie gehören bei allen überwältigenden Erfolgen zu den bedingten „Sphären“, deren Grenzen für sie unüberwindlich bleiben. Trotzdem oder gerade darum drohen in einem „Wissenschaftsaberglauben“¹² die Gefahren ideologischer Grenzüberschreitungen, deren Kritik – wie schon mehrfach erwähnt – ein Kernthema Jaspers' ist.¹³

3.1.3.2. Der Begriff des „Bewußtseins überhaupt“

Jaspers greift 15 Jahre später in „Von der Wahrheit“ (1947) das Phänomen der Objektivität erneut auf. Es ist für ihn jene Qualität intersubjektiver Allgemeingültigkeit und Wertfreiheit von Erkenntnissen, die er in seiner philosophischen Logik als eine Weise des Seins bzw. Umgreifenden, als „Bewußtsein überhaupt“¹⁴ eingehender analysiert. Während das „Bewußtsein des Daseins“¹⁵ in

¹ Zur Forschungsliteratur, die sich mit der Grenze zwischen Wissen und Glauben, Existieren bzw. Existenzerhellung bei Jaspers' beschäftigt und die im Folgenden berücksichtigt wird, vgl. Seite 34 Anm. 1

² Zu den Merkmalen moderner Wissenschaft vgl. insbesondere: U, 111ff.; N, 379ff.

³ Zu Jaspers' Verständnis der Wissenschaft vgl. Gerdson, 2011, 181-198

⁴ P1, 28

⁵ U, 111

⁶ U, 117

⁷ U, 117

⁸ U, 115

⁹ U, 116

¹⁰ U, 113

¹¹ U, 117

¹² K, 29

¹³ Vgl. Kapitel 3.1.3.6. Kritik an Grenzüberschreitungen (Seite 56)

¹⁴ Vgl. W, 64-70

¹⁵ Vgl. W, 53-64

der unendlichen Vielfalt lebendiger Individuen auftritt, die von subjektiver Begrenztheit und Geschichtlichkeit sind, gibt es nur ein „Bewußtsein überhaupt“. In ihm nehmen wir am zeitlosen, objektiven Wissen teil, „an einem Unwirklichen, aber Gültigen, der allgemeingültigen Wahrheit.“

¹ Das „Bewußtsein überhaupt“ ermöglicht so den universalen wissenschaftlichen Diskurs.

Jaspers greift hier Kants Verständnis auf, der den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“² verwendet, um die Frage zu beantworten „wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“³ Kant geht davon aus, dass wir zwar nicht das „Ding an sich“ erkennen, sondern nur seine „Erscheinung“. Indem nämlich unsere „Verstandesbegriffe“ mit unserer Erfahrung verknüpft werden, konstituiert sich Erkenntnis. Weil dies jedoch durch die formalen Voraussetzungen des Verstandes, die bei allen Menschen identisch sind, geschehen kann, spricht Kant von der Möglichkeit eines „Bewusstseins überhaupt“, also allgemeingültiger, notwendiger oder objektiver Erkenntnisse.⁴

Dass Jaspers gerade diesen Begriff aufgreift, um die Möglichkeit wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit zu begründen, ist wie bereits angedeutet aufschlussreich und problematisch. Es entspricht zwar Jaspers Interesse an einer scharfen Grenzziehung zwischen Wissenschaft und Philosophie, zwischen allgemeingültiger, objektiver Erkenntnis mit ihrem abgeleiteten Wissen einerseits und der „Erhellung“ unanschaulicher und unaussprechlicher Existenz mit ihrem Transzendenzbezug, ihrer Ausrichtung auf Sein und Umgreifendes andererseits. Jaspers leitet aus dieser Grenzziehung zwei Schlussfolgerungen ab, die in einem bemerkenswerten Widerspruch zueinander stehen: Denn einerseits unterstreicht eine gemeinsame, sozusagen natürliche Bewusstseinsstruktur aller Menschen, von der die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussagen abgeleitet wird, die natürliche Begrenztheit der vernünftigen Erkenntnis. Bleibt doch das „Ding an sich“, auf das es Jaspers eigentlich ankommt und das er als eigentliches Sein metaphysisch überhöht, notwendig verborgen. Erkenntnis muss sich stattdessen auf den Gegenstand, wie er im Bewusstsein erscheint, mit geradezu naturgesetzlicher Notwendigkeit beschränken. Die prinzipielle Grenze der Wissenschaft gegenüber dem, worauf es Jaspers eigentlich ankommt bzw. die Unverfügbarkeit von Existenz und Transzendenz bleiben so grundsätzlich gewahrt. In eigentümlichem Widerspruch dazu steht andererseits, dass sich für Jaspers aus Kants Verständnis des „Bewußtseins überhaupt“ eine übergroße Wertschätzung der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Objektivität ergibt. Sollen doch ihre identischen, formalen Denk-Dispositionen allen Menschen identische und damit zwingend allgemeingültige Erkenntnisse ermöglichen.

Hier deuten sich die Probleme einer Überschätzung der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Objektivität an und einer verengten Sicht wissenschaftlicher Methoden. Sie sollen unter dem Aspekt der Wertfreiheit⁵ und des Vergleichs von Natur- und Geisteswissenschaft⁶ aufgegriffen werden. Problematisch an den Begründungen für dieses ambivalente Verständnis der menschlichen Erkenntnis ist außerdem, dass sie sich auf ein fragwürdiges erkenntnistheoretisches Modell stützen: die „Subjekt-Objekt-Spaltung“, die heute – wie oben erläutert – fragwürdig erscheint. Es sind nicht nur die „Geburtsfehler“ Descartes, mit denen er die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ in die Welt setzte: sein virtuelles skeptisches Manöver, das die Sicht von Mensch und Welt sowie ihre Beziehung gewaltsam verengt.⁷ Wir geraten nämlich in weitere hier nur anzudeutende Schwierigkeiten⁸: Wer soll dieses Subjekt bzw. dieses Bewusstsein sein? Ein individuelles, ein kollektives oder das

¹ W, 66

² Kant, Prol, AA04, 304f., 1957, 61: „Daher sind Urteile entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt d. i. darin notwendig vereinigt werden.“

³ Kant, Prol, AA04, 306, 1957, 63

⁴ Vgl. Kant, Prol, AA04, 305, 1957, 61f.: „Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenige, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumiert werden, ehe sie zu Erfahrungsurteilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als notwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.“

⁵ Vgl. Kapitel 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46)

⁶ Vgl. Kapitel 3.1.3.7. Natur- und Geisteswissenschaft (Seite 61)

⁷ Vgl. von Weizsäcker, 1986, 87-89 und insbesondere 88, wo er in seinem Artikel über Descartes feststellt: „Der Dualismus der beiden Substanzen, deren eine durch das Erkennen, deren andere durch die (mathematische) Erkennbarkeit definiert ist, ist die Basis des neuzeitlichen Denkens im Subjekt-Objekt-Schema.“

⁸ Zur Fragwürdigkeit des Subjekt-Objekt-Schemas und des „Bewußtseins überhaupt“ vgl.: Schnädelbach, 2012, 104ff.

strukturell allgemein-menschliche „Bewußtsein überhaupt“, wie Jaspers im Anschluss an Kant meint? Die keineswegs zwangsläufige Annahme eines solchen Bewusstseins ist insofern problematisch, als sie den Bezug zum Bewusstseinsgegenstand bzw. Objekt impliziert. Diese beiden Begriffe aber entsprechen nicht dem, was Erkenntnisse und Wissen ausmachen. Erkenntnisse beziehen sich nämlich keineswegs nur auf Gegenstände, sondern auf Sachverhalte, die mit diesem verbunden sind: also z.B., dass dieser Gegenstand vorhanden ist, und zwar dieser Gegenstand mit einer bestimmten Beschaffenheit. Wenn wir demnach erkennen, dass es sich mit einem Gegenstand in einer bestimmten Weise verhält, nennen wir diesen Sachverhalt Tatsache. Solche Sachverhalte bzw. Tatsachen aber sind grundsätzlich propositional verfasst, sie lassen sich also nur sprachlich ausdrücken. Damit erübrigt sich die Beschäftigung mit den unproduktiven Problemen einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Es geht vielmehr um die aufschlussreichere Frage, wie sich Aussage bzw. Satz zur Tatsache verhält.¹ Demnach – so Schnädelbach – „ist im Erkenntnisbereich die Wortsprache unhintergebar, denn nur sie sichert die Verständlichkeit und Überprüfbarkeit von Erkenntnisansprüchen.“² Dass wir im propositionalen Akt der Erkenntnis selbstverständlich auch auf einen Sachverhalt Bezug nehmen, ist ein Aspekt, der zwar auch mit dem Subjekt-Objekt-Modell zutreffend wiedergegeben wird. Allerdings ist diese Referenz nur ein Aspekt der Erkenntnis. Entscheidend sind wie gesagt das transparentere propositional verfasste Verhältnis von Tatsache und Aussage sowie die naheliegenderen ursprünglicheren Zusammenhänge von Mensch und Umwelt. Das intransparentere Konstrukt von Bewusstsein und Gegenstand verdeckt dagegen mehr, als es erhellt.

Damit scheint sich der oben gewonnene Eindruck³ zu bestätigen, dass es Jaspers mit seiner „Subjekt-Objekt-Spaltung“ gar nicht darum geht, die erkenntnistheoretischen Zusammenhänge transparenter zu machen. Er instrumentalisiert vielmehr sein Verständnis der „Subjekt-Objekt-Spaltung“, um die Unüberwindlichkeit der Grenze bzw. die Unanschaulichkeit und Unaussprechlichkeit von Existenz und Transzendenz abzusichern und er versucht so ihre totale Unverfügbarkeit zu wahren. Damit entspricht er der grundsätzlichen Tendenz seines Denkens, steht aber im Gegensatz zu den angesprochenen zeitgenössischen Interpretationen, die weitaus pragmatischer wirken. Streben sie doch größere Transparenz der Erkenntnisse in ihrer propositionalen Struktur an und ihre damit verbundene Verifizier- bzw. Falsifizierbarkeit. Was also gegenwärtig durchaus als Konsens gelten kann, „die Verständlichkeit und Überprüfbarkeit von Erkenntnisansprüchen“⁴, verweigert Jaspers, wenn er auf der Unanschaulichkeit und Unaussprechlichkeit seiner „Erkenntnisgegenstände“ beharrt.

Andererseits soll mit dieser Kritik nun keineswegs – wie oben bereits versichert wurde⁵ – der Eindruck erweckt werden, die Möglichkeiten solcher nicht-propositionaler Erfahrungen könnten grundsätzlich in Frage gestellt werden.⁶ Unaussprechliche oder wissenschaftlich nicht darstellbare Erfahrungen solcher existentiellen, religiösen oder ästhetisch-künstlerischen Phänomene sind vielmehr – wie im Übrigen, wir erinnern uns, auch Wittgenstein wusste⁷ – mindestens genauso ernst zu nehmen wie die Grenzen des genannten propositionalen Wissens. Und genau das tun jüngst unter dem Aspekt von „Ausdrucksgrenzen“ auch „Theorien nicht-propositionaler Wissensformen“⁸. Dessen ungeachtet werden ohnehin solche Erfahrungen – des Glücks, Sinns, der Liebe, Schönheit, des religiösen oder ästhetischen Ergriffenseins – von Menschen als (überlebens)wichtig empfunden und auch mitgeteilt – egal wie Erkenntnistheoretiker darüber befinden. Auch wenn also solche Phänomene propositional nur unvollkommen darstellbar sind, so sollte dennoch ein Denker wie Jaspers versuchen, alle derartigen Möglichkeiten auszuschöpfen, wenn philosophisches Denken noch einen Sinn haben soll. Demgegenüber erscheint die fast schon obsessive Kompromisslosigkeit

¹ Zu diesem Verhältnis von Satz und Tatsache vgl. Patzig, 1970, 39-76

² Schnädelbach, 2012, 108

³ Vgl. 3.1.4.5. Existentielles Anliegen statt Erkenntnisinteresse (73)

⁴ Schnädelbach, 2012, 108

⁵ Zur Relevanz nicht-propositionaler Erfahrungen vgl. oben Seite 40

⁶ Vgl. Schildknecht, 2004, 759-761

⁷ Vgl. Seite 15 Anm. 3

⁸ So lautete auf dem XIX. Deutschen Kongress für Philosophie ein Kolloquium; vgl. „Kolloquium 18. Ausdrucksgrenzen: Theorien nicht-propositionaler Wissensformen“, in: Högrefe, 2004, 759-783

problematisch, mit der sich Jaspers von vorne herein der Erkenn- und Darstellbarkeit seiner zentralen philosophischen Inhalte verweigert.

3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit

Zum wissenschaftlichen „Bewusstsein überhaupt“ gehört – so Jaspers – zwingend die Wertfreiheit, im Gegensatz zur Philosophie, welche die existentielle Stellungnahme fordert. Damit zeigt sich ein gravierender Unterschied zur Wissenschaft, die „etwas Erkennen nicht mit dem Erkannten identifiziert“.¹ Jaspers verweist auf das Beispiel der Chemie, deren Erkenntnisse über chemische Prozesse ja nicht selbst chemische Prozesse seien. Die Philosophie dagegen thematisiert das Selbstsein und so ist Philosophieren über Gegenstände immer auch selbst ein existentieller Prozess, wie der Austausch zwischen Philosophierenden „ihrem Sinne nach auch persönlich ist.“² In den Wissenschaften dagegen ist es nicht nur möglich und sinnvoll, sondern gefordert, sich selbst aus der Diskussion über die Forschungsgegenstände herauszuhalten. Objektivität dagegen, dieses „Geltenlassen der Sache für sich [...] wird philosophisch zur Täuschung“,³ weil es die Philosophie ihres „ungegenständlichen Gegenstandes“ beraubt: der Existenz. Beim Wissenschaftler dagegen fordert Jaspers sogar ein „Ausscheiden der Existenz.“⁴ Er spricht hier die Wertfreiheit an, die für den Wissenschaftler notwendig, für den Philosophen unmöglich ist. Für den Wissenschaftler gilt also, die „methodische Selbstbeschränkung [...], ohne alle Wertungen und Abschätzungen der Sache als solcher den Blick zuzuwenden.“⁵ Die von allem Subjektiven „gereinigte“ Wertfreiheit begründet so die Allgemeingültigkeit der Wissenschaft.⁶

Jaspers greift hier Thesen des vom ihm verehrten Max Weber⁷ auf, der sich mit dem Verständnis empirischer Wissenschaften auch unter dem Aspekt der Wertfreiheit beschäftigt.⁸ Webers Auffassung geht auf Überlegungen David Humes zurück, dessen Analyse des „Sein-Sollen-Problems“ bis heute in Diskussionen⁹ wie dem berühmten „Positivismusstreit“¹⁰ nachwirkt. Hume zeigt in seinen Untersuchungen über das Gute¹¹, dass keine Ableitungen vom Sein, also von deskriptiven Aussagen, zum Sollen, also normativen Forderungen möglich sind.¹² Darum sollte jeder Wissenschaftler prüfen, ob seine wissenschaftlichen Aussagen tatsächlich nicht mit Wertungen oder seine Wertungen nicht mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit vermengt worden sind. George Edward Moore hat für derartige unzulässige Grenzüberschreitungen 1970 den Ausdruck „Naturalistischer Fehlschluss“¹³ ("naturalistic fallacy") geprägt.

In diesem Sinne hält auch Jaspers in seinem Werk über Max Weber¹⁴ daran fest, dass zwar sorgfältigst auf die Grenze zwischen empirischer Wissenschaft und Wertung zu achten sei, nicht um die eine gegen die andere auf- bzw. abzuwerten, sondern um „die reine Verwirklichung beider“¹⁵ und damit ihre spezifischen Stärken zu gewährleisten. Andererseits weiß er, dass selbst die empirischen Wissenschaften nicht völlig wertfrei sind: So sind schon der Wille zur

¹ P1, 320

² P1, 320

³ P1, 320

⁴ P1, 166

⁵ P1, 166

⁶ Vgl. P1, 85: Für die objektivierende Wissenschaft gilt, dass es ihr „Pathos ist zu wissen, was unbetroffen vom Wechsel der Zeiten und der geschichtlichen Individualität immer und jeden Orts, ja über den Menschen hinaus für jedes mögliche Vernunftwesen gültig ist.“

⁷ Als Beleg für die respektvolle Auseinandersetzung seien hier nur seine Trauerrede (MR) und Schrift (MP) über Max Weber genannt. Vgl. auch Csef, 2014, 1-8

⁸ Vgl. Weber, 1988, 151: „Ob sich das urteilende Subjekt zu diesen letzten Maßstäben bekennen soll, ist seine persönliche Angelegenheit und eine Frage seines Wollens und Gewissens, nicht des Erfahrungswissens. Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er soll.“

⁹ Vgl. Albert, 1979; Keuth, 1989

¹⁰ Vgl. Adorno, 1969

¹¹ Hume, 1997, 41-71

¹² Vgl. auch Hume, 1973, 195-212, insbesondere 211f.

¹³ Vgl. Moore, 1998, 348

¹⁴ Vgl. MWP, 53ff.

¹⁵ MWP, 54

Wertenthaltung und größtmöglichen Exaktheit sowie die Wahl von Forschungsgegenständen Wertentscheidungen. Außerdem können sich wertfreie Wissenschaften durchaus mit Werten beschäftigen. Demnach sind zwar all diese Entscheidungen, die das wissenschaftliche Handeln vorbereiten, von Wertungen nicht freizuhalten, wohl aber die eigentliche wissenschaftliche Tätigkeit.¹ Diese differenzierte Unterscheidung zwischen Voraussetzungen sowie Bedingungen der Erkenntnis vom Erkenntnisprozess selbst² ist auf den erwähnten Einfluss Max Webers zurückzuführen. Sie ist bis heute ein wichtiges Element im wissenschaftstheoretischen Diskurs³: Demnach „würde man auf dem Stand der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion sagen, dass die Wertfreiheitsforderung nicht den Entstehungszusammenhang wissenschaftlicher Erkenntnisse (und natürlich auch nicht den Verwertungs- oder Wirkungszusammenhang) betrifft, sondern deren Begründungs- bzw. Prüfungszusammenhang.“⁴ Wie ich die wissenschaftlichen Fragestellungen formuliere, welche Forschungsgegenstände, Versuchsanordnungen und Methoden ich auswähle, solche Faktoren lassen sich wohl kaum wertfrei festlegen. Die tatsächliche Durchführung wissenschaftlicher Verfahren sollten allerdings von Wertungen soweit wie möglich frei gehalten werden, also empirische Verfahren, logische Schlussfolgerungen und Verknüpfungen sowie die Überprüfung von Hypothesen.

Neben dieser differenzierten Analyse finden sich auch folgende unpräzise Aussagen, die sich auf die Naturwissenschaften beziehen: „Absolute Wertfreiheit [...] ist in den Naturwissenschaften prinzipiell und im Ganzen möglich, weil sie auf das zwingende Wissen von Tatsächlichem und das methodische Wissen ihrer jeweiligen Voraussetzungen und Theorien sich begrenzen können.“⁵ Zum einen steht der erste Teil dieser Aussage im Gegensatz zu seinen oben genannten, differenzierteren Verlautbarungen, dass alle Wissenschaften prinzipiell niemals völlig wertfrei sein können. Zum anderen widerspricht er sich in diesem Satz selbst, wenn er anfangs von einer „absoluten Wertfreiheit“ spricht, um diese dann zu relativieren, indem er sie u.a. auf empirisches Faktenwissen, also auf bestimmte Voraussetzungen beschränkt. Aber nicht nur in der Wertfreiheitsfrage⁶ sind Jaspers' Aussagen teilweise widersprüchlich und unklar, sondern auch in seiner Darstellung der Ergebnisse wissenschaftlich-empirischer Forschung. So werden Wertfreiheit, Objektivität oder Allgemeingültigkeit heute nur als postulierte Ideale gesehen, die zwar möglichst weitgehend, aber niemals völlig zu verwirklichen sind. Jaspers dagegen spricht in diesem Zusammenhang immer wieder von „zwingenden“, „allgemeingültigen“ Erkenntnissen⁷ des „Bewusstseins überhaupt“. Es vermittelt darum den Eindruck, Wissenschaft könne sich dem Ideal objektiver Erkenntnis nicht nur annähern, sondern sie erarbeite sich tatsächlich „das zwingende Wissen“⁸, über das jeder verfügen könne.

Wie oben dargelegt, führt Jaspers dies u.a. im Anschluss an Kants Begriff vom „Bewusstsein überhaupt“ auf die allen Menschen gemeinsam a priori vorgegebenen Kategorien zurück⁹. Diese ermöglichen mit fast naturgesetzlicher Notwendigkeit objektives und damit allgemeingültige Wissen. Ein solches verengtes Verständnis wissenschaftlicher Methoden¹⁰ kommt durch „die Koppelung von Kants erkenntnistheoretischem mit Webers wissenschaftsmethodologischem Konzept“¹¹ zustande. Kann sich ihm doch so Wissen von wissenschaftlicher Objektivität als „zwingend gewiß und allgemeingültig“¹² darstellen. Demgegenüber hatte – wie erwähnt¹³ – Jaspers'

¹ Vgl. Ex, 6f.

² Vgl. MWP, 53ff.

³ Zur Bedeutung Webers für den Werturteilsstreit vgl. Albert, in: Albert u. Topitsch, 1979, 200-236; König, in: Albert u. Topitsch, 1979, 151-188

⁴ Salamun, 2006, 97; vgl. auch Grieder, 1991, 22

⁵ P1, 187

⁶ Zu Jaspers Position zum Wertfreiheitsproblem vgl.: Salamun, 2006, 96ff.

⁷ Vgl. z.B. P1, 187 oder 319; P2, 1; U, 111

⁸ P1, 187

⁹ Vgl. Kapitel „1.1.5.2. Der Begriff des ‚Bewusstseins überhaupt‘“

¹⁰ Vgl. auch Reding, 1949, 109: Reding kritisiert Jaspers ebenfalls wegen seiner „willkürlichen, allzu engen Fassung des Wissensbegriffes, der kritiklos auf Kant und Weber fußt.“

¹¹ Salamun, 2006, 98; zur Bedeutung Kants und Webers für Jaspers vgl. auch Walker, 2014, 317-334

¹² U, 111

¹³ Vgl. oben Seite 32

Zeitgenosse Popper bereits 1934 mit seiner „Logik der Forschung“¹ solche Annahmen in Frage gestellt und heute besteht ein Konsens, dass Erkenntnisse nur als mehr oder weniger gut verifizierte Hypothesen aufgefasst werden.² Stegmüller spricht gar davon, dass wir es „in der Wissenschaft meist mit einem hypothetischen, vorläufigen Glauben“³ zu tun haben. Darum hält er die Bezeichnung „zwingendes Wissen“ für völlig unpassend; „denn erstens wird in der Wissenschaft meist nicht gewußt, sondern nur hypothetisch angenommen, und zweitens legt diese Formulierung den Gedanken nahe, es handle sich beim Wissen um eine Art ‚Denkzwang‘, was in Wahrheit das Wissen aufheben würde.“⁴ Stegmüller hält also den Begriff des Wissens selbst in den Naturwissenschaften für fragwürdig. Es handelt sich nämlich um Theorien, die sich auf induktiv abgesicherte Hypothesen stützen und darum jederzeit durch neue empirische Erhebungen aufgehoben oder verändert werden können.⁵ Außerdem gibt es selbst in Bereichen, die in die formale Logik hineinreichen, keinen Zwang, sondern es bedarf auch dort der „schöpferischen Phantasie des Theoretikers“⁶.

Dass er Wissen mit „zwingender Allgemeingültigkeit“ gleichsetzt, bringt demnach „klar zum Ausdruck, dass Jaspers seine existenzphilosophischen Aussagen von allem Wissen abheben will.“⁷ Damit bringt auch Stegmüller präzise auf den Punkt, welche Bedeutung die Grenze im Denken Jaspers hat. Und er stellt nicht nur fest, dass eine solche Unterscheidung nicht nötig ist, sondern zeigt anhand des Evidenzproblems, dass sie nicht möglich ist: Jaspers insistiert nämlich nicht nur auf den Grenzen objektivierender Methoden gegenüber dem Existentiellen, sondern auch auf der unbedingten Gültigkeit alles Existentiellen. Die Begrenztheit objektivierender Allgemeingültigkeit leistet also keineswegs einem Irrationalismus Vorschub, beim dem alles willkürlich und relativ erscheint.⁸ Zwar ist Existenz auch irrational, weil sie nicht völlig von Logik und Sprache zu erfassen und wiederzugeben ist, aber sie steht im äußersten Kontrast zur „Scheingewissheit“⁹ eines blinden Lebenstriebes. Was an ihr nämlich „objektiv wie Willkür erscheint, ist dann eingebettet in die nicht logische, aber existentielle Konsequenz eines Lebens, das das Bewußtsein ewiger Gewißheit kennt“¹⁰. Wenn wir uns aber mit einer solchen Unterscheidung unserer Existenz gewiss werden wollen, indem wir sie von der „Scheingewißheit“ eines blinden Lebenstriebes oder objektivem Wissens abgrenzen, zeigt sich die Unausweichlichkeit der „Evidenzvoraussetzung“¹¹. Denn dabei „warnt und scheidet das untrügliche Gewissen.“¹² Auch wenn dies natürlich nicht mit naturwissenschaftlicher Exaktheit geschehen kann, bleibt Jaspers mit solchen Aussagen an die „Evidenzvoraussetzung“ gebunden. Wenn sich dieser existentielle Entscheidungsprozess nämlich anhand von Kriterien mit „Bewusstsein“ und „Gewissheit“ vollzieht, dann bestehen auch die grundsätzlichen Möglichkeiten der Erkenntnis und Mittelbarkeit. Wie diese Art der Erkenntnis und des Wissens dann im Einzelnen definiert wird, ist daneben von untergeordneter Bedeutung. Damit zeigt sich zum wiederholten Male, dass Jaspers' Skepsis gegenüber der Erkenntnis und Mittelbarkeit existentieller Prozesse in dieser Radikalität weder aufrechterhalten werden muss noch kann.

¹ Vgl. Popper, 1935

² Zu diesem wissenschaftstheoretischem Problem wissenschaftlicher „Wahrheitsansprüche“ vgl. neben den folgenden zitierten Ausführungen Stegmüllers, 1969, auch Grieder, 1991, 20ff.

³ Stegmüller, 1969, 211

⁴ Stegmüller, 1969 214f.

⁵ Vgl. auch Grieder, 1991, 22: „Die empirische Wissenschaft ist nicht das Reich der zwingend einsehbaren Wahrheiten, sondern die Republik jener Mutmaßungen, die gewissen einschränkenden Bedingungen der Überprüfbarkeit genügen und vorläufig als bestätigt angenommen werden.“

⁶ Stegmüller, 1976, 236

⁷ Stegmüller, 1969 215

⁸ Vgl. P2, 20f.: Jaspers umschreibt „mögliche Existenz“, indem er sie von dem abgrenzt, was sie nicht ist. Sie ist demnach keine „blinde Triebhaftigkeit des Augenblicks, die im Affekt und in der Willkür des ‚ich will nun einmal so‘ zum Ausdruck kommt, die undurchdringliche vitale Kraft bloßen Lebens und Lebensrausches“.

⁹ P2, 20

¹⁰ P2, 20

¹¹ Stegmüller, 1969, 216

¹² P2, 22

3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft

Unbeschadet der problematischen Beziehung von Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt¹ bewahrt insbesondere der Einfluss Kants Jaspers davor, jenem pauschalen Antirationalismus und jener undifferenzierten Kritik objektivierender Wissenschaft zu verfallen, die ihm vorgehalten wurden.² Eine solche einseitige Tendenz ist zwar in seinem Frühwerk „Psychologie der Weltanschauungen“ durchaus feststellbar, wie oben gezeigt.³ In seinem späteren Werk wie der „Philosophie“ setzt sich allerdings eine differenziertere Sicht, ja Wertschätzung der Vernunft durch, ohne dass dabei die Funktion der Grenze im Denken Jaspers an Bedeutung einbüßt, wie sich zeigen wird.⁴ Choi weist auf eine interessante Aussage Gadammers hin, mit dem dieser die plötzliche stärkere Gewichtung der Vernunft bei Jaspers begründet⁵: „Jaspers beeilte sich in der Mitte der dreißiger Jahre, als er mit Schrecken die verheerenden Folgen eines unkontrollierten existentiellen Pathos gewahrte, das sich zu den Massenhysterien des nationalsozialistischen ‚Abbruchs‘ verirrte, den Begriff des Existentiellen gleichsam an den zweiten Platz zu rücken und der Vernunft den ersten Platz zurückzugeben.“⁶ Es ist zwar nicht zu bestreiten, dass Jaspers auch dann noch viel Mühe darauf verwendet, die Grenzen objektivierender Erkenntnis und den besonderen Wert der unfassbaren Existenz aufzuzeigen. Allerdings verfolgt er damit keineswegs die Absicht, eine Höherwertigkeit irrationaler Kräfte gegenüber rationalen Objektivierungen auszuspielen. Vielmehr geht es ihm immer nur darum, Grenzübergänge gegenüber der unfassbaren Existenz abzuwehren. Auf die Grenzen objektivierender Wissenschaft gegenüber Sein, Existenz und Transzendenz hinzuweisen, ist für Jaspers keine Diskreditierung, sondern eine Frage der Redlichkeit. Sie hat u.a. ihre Ursache – wie bereits erwähnt – in seinem an Kant angelehnten erkenntnistheoretischen Ansatz, der im Übrigen deutlich macht, dass diese Begrenztheit nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Philosophie gilt.

Diese Begrenztheit des Wissens verdeutlicht Jaspers auch mit der sorgfältigen Abgrenzung formaler Seinsbegriffe: Neben dem angesprochenen „Objektsein“ und subjektivem „Fürsichsein“ ist für Jaspers noch das „Ansichsein“ von zentraler Bedeutung, als einer „der drei Pole für das eigentliche Sein“⁷, in denen wir uns vorfinden. Sozusagen als „Grenzwächter des Seins“ weist Jaspers alle Absolutheitsansprüche ab, die einen der drei Pole als eigentliches Sein ausgeben wollen, wenn Religion naiv „Ansichsein“ mit partikularem Objektsein verwechselt oder Wissenschaftsgläubigkeit das „Objektsein“ verabsolutiert. Solche Grenzüberschreitungen möchte er abwehren, indem er den objektivierten Gegenstand als „Erscheinung“ relativiert und so auch jede positivistische Ideologie entlarvt. Denn gerade neopositivistische Ansätze, welche die Grundfragen nach Sein, Existenz und Transzendenz als Scheinprobleme kritisieren, sollten doch so viel Selbstkritik aufbringen, dass sie die Relativität auch ihres Forschungsansatzes und -gegenstandes akzeptieren. Nach Jaspers Ansicht hat Kant überzeugend gezeigt, dass zuverlässige Aussagen nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung möglich sind, nicht aber zu den metaphysischen Grundfragen. Dies gilt auch für den Positivismus, der sich – in der Terminologie Jaspers’ – als „Daseinssphäre“ versteht und sich darum mit seinen Aussagen auch auf den Bereich bedingter Gegenständlichkeit zu beschränken hat. Aussagen, die darüber hinausgehen und wissenschaftliche Allgemeingültigkeit beanspruchen, wären folglich ideologische Grenzüberschreitungen. Dies kann allerdings nichts an Kants (und Jaspers) Überzeugung ändern, dass metaphysische Fragestellungen zum existentiellen Kern menschlicher Natur gehören.

Umgekehrt bringt Jaspers gegenüber der objektivierenden Wissenschaft durchaus seinen Respekt, ja seine Bewunderung zum Ausdruck. So erscheint ihm der Schritt hin auf die Ganzheit der Welt durchaus als eine wunderbare Überschreitung der eigenen subjektiven Begrenztheit. „Es bleibt sich

¹ Vgl. die Kapitel „1.1.2. Problematische Aspekte grundlegender Grenzbegriffe“ und „1.1.5.2. Der Begriff des ‚Bewußtseins überhaupt‘“

² Vgl. Rickert, 1973, 54; Salamun, 2006, 25

³ Vgl. Kapitel 3.1.2.3. Das „Gehäuse“ als Grenzüberschreitung (Seite 41)

⁴ Zur Bedeutung der Vernunft bei Jaspers vgl. Diehl, 2011, 155-168

⁵ Vgl. Choi, 1992, 147

⁶ Gadamer, 1983, 7; zur stärkeren Gewichtung der Vernunft vgl. auch Pazouki, 2010, 198ff.

⁷ P1, 5

das Wunder, aus winziger Besonderheit das Ganze der Welt als das Allgemeine und das Gültige zwar nicht faktisch, doch in der Absicht ergreifen zu können.“¹ In seiner 1947 erschienen Schrift „Von der Wahrheit“ geht er sogar noch einen Schritt weiter, wenn er die Weisen des „Umgreifenden“ in ihren Zusammenhängen analysiert. Während das „Bewußtsein des Daseins“ in der unendlichen Vielfalt lebendiger Individuen auftritt, die von subjektiver Begrenztheit und Geschichtlichkeit sind, gibt es nur ein „Bewußtsein überhaupt“, in dem wir am zeitlosen, objektiven Wissen teilnehmen, „an einem Unwirklichen, aber Gültigen, der allgemeingültigen Wahrheit. Wir sind als solches Bewußtsein ein grenzenlos Umgreifendes.“² Jaspers wertet irrationale Lebensenergien keineswegs einseitig pauschal auf und rationale Wissenschaften ab, sondern zeigt, dass sie sogar aufeinander angewiesen sind. Denn „Bewußtsein überhaupt“ „nährt sich zwar aus allen anderen Arten des Umgreifenden, bringt aber diese alle erst zur vollen Entfaltung.“³ Dies gilt also – wie Jaspers ausdrücklich betont – auch für Existenz mit ihrem Transzendenzbezug, die sich ohne Vernunft im unbewussten Dunklen verlöre. Wenn aber die Weisen des Seins zur vollen Bewusstheit gebracht werden, haben sie sich zu etwas Neuem verwandelt, das wiederum zum Ursprung werden, aus dem Neues erwachsen kann, „hinein ins Grenzenlose“.⁴

Zur Differenzierung gehört natürlich, dass Jaspers wiederum vor Grenzüberschreitungen warnt: „Bewußtsein überhaupt“ weist nämlich nicht nur diese positiven Funktionen auf, sondern kann sich auch störend bemerkbar machen. So kann es seine zwar große, aber begrenzte, relative Bedeutung verkennen und sich verabsolutieren: als „Wissenschaftsaberglauben“⁵, intellektueller Ersatz für die Lebensfülle des Daseins, grundlegender, lähmender Zweifel, der Ängste und Hoffnungslosigkeit schürt oder auch außerrationale Bereiche menschlicher Existenz verkennt, diffamiert und verdrängt. Schließlich gilt – so Jaspers im Anschluss an Wittgenstein⁶ – für die Wissenschaft ebenso wie für die Vernunft allgemein, sie gibt trotz beeindruckender Erfolge, „auf keine Lebensfrage Antwort.“⁷ Dieses Insistieren Jaspers’ auf Bedeutung und Wert außerrationaler Aspekte des Menschseins hat durchaus seine Berechtigung: Welche entscheidende Bedeutung für den Menschen seine existentiellen Dimensionen neben der Vernunft haben, wurde oben bereits anhand „geistesgeschichtlicher Epochenumbrüche“ erwähnt.⁸

Jaspers ist also keineswegs vernunftfeindlich, wenn er die Vernunft in die Schranken weist und damit jenseits von ihr die Unverfügbarkeit von Sein, Existenz und Transzendenz und die Besonderheit der Philosophie zur Geltung bringt. Dass er sich dabei der Vernunft bedient, unterstreicht vielmehr seine Wertschätzung für sie. Weil Philosophie aber nur möglich ist, wenn die Grenzen wissenschaftlichen Wissens transzendiert werden, darum ist für Jaspers der „Ernst der Verantwortung für die Reinheit der Wissenschaft [...] unlösbar von dem Ernst des mich zur mir selbst bringenden Denkens der Philosophie.“⁹

Jaspers steht damit in der Tradition Kierkegaards¹⁰, der ebenfalls die Vernunft keineswegs grundsätzlich ablehnt. Er selbst macht schließlich auch scharfsinnig davon Gebrauch, um ihre Grenzen zu verdeutlichen. Denn der Glaube bleibt zwar ein Geheimnis, aber deshalb ist er keineswegs unvernünftig oder unsinnig. Zwar lässt sich der Glaube nicht lückenlos rational begründen, herleiten und propositional erfassen, er kann darum nur im Wagnis eines „Sprungs“, im vollen Einsatz und in rückhaltloser Hingabe meiner Existenz vollzogen werden. Objektiv-rational abgesicherte Erkenntnisse dagegen erreichen diese existentielle Dimension¹¹ genauso wenig wie

¹ P1, 29

² W, 66

³ W, 70

⁴ W, 70

⁵ K, 29

⁶ Vgl. Vgl. Seite 15 Anm. 3

⁷ P1, 307

⁸ Vgl. Kapitel 1.3. Grundsätzliche Relevanz der thematisierten Grenze (Seite 17)

⁹ PA, 28

¹⁰ Vgl. z.B. Cantillo, 2008, 235-250; Choi, 1992, 23ff.; Czako, 2013, 159-185; Hoffman, 1957, 81; Pazouki, 2010, 97-148; Salamun, 2006, 39ff.; Schüßler (Jaspers), 1995, 75; Treiber, 2000, 83ff.

¹¹ Vgl. Kierkegaard, 1959, 345: „Im Verhältnis zu einem mathematischen Satz zum Beispiel ist die Objektivität gegeben, aber darum ist seine Wahrheit auch eine gleichgültige Wahrheit.“

Existentielles objektivierbar sein kann. Dies gilt auch für Gott, denn er transzendiert meine Vernunft. Weil ich ihn also rational nicht begreifen kann, „deshalb muß ich glauben.“¹ Und so ergibt sich für Kierkegaard seine bekannte Definition existentiell unbedingter Wahrheit: „Die objektive Ungewißheit, festgehalten in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit, ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt.“² Jaspers' Wertschätzung und Gebrauch von Vernunft und Wissenschaft, um die existentiellen und transzendenten Freiräume vor Grenzübergreifen der Vernunft zu schützen, steht Kierkegaards leidenschaftlichem Einsatz im Nichts nach. Zwar ist sich also Jaspers mit Kierkegaard völlig in dieser rational nicht objektivierbaren Unanschaulichkeit des Unbedingten einig. Beide sind also überzeugt, „dass die Rationalität als solche, auch wenn sie für den Glauben nicht irrelevant ist, kein oberstes Kriterium für den Glauben bilden kann.“³

Allerdings geht Jaspers Kierkegaards Verständnis der historischen Einmaligkeit der Inkarnation des Ewigen entschieden zu weit. Auch wenn Kierkegaard sich als christlicher Denker sonst durchaus der Vernunft bedient, sieht Jaspers in diesem christologischen Aspekt seines Offenbarungsglaubens ein *sacrificium intellectus*, dass er strikt ablehnt. Denn nicht nur der einseitige Rationalismus ist ideologische Verabsolutierung bzw. „Gehäuse“, die Existieren unmöglich machen, darin sind sich Jaspers und Kierkegaard einig. Sondern Jaspers macht diesen harten Vorwurf auch Tertullians Verabsolutierung des „*credo quia absurdum*“⁴, dass Kierkegaard in diesem Fall sozusagen als Opfer zugunsten des Existierens fordert und Jaspers entschieden bekämpft.⁵ Er tendiert nämlich im Gegensatz zu Kierkegaard, der seinen Dualismus von Existenz und Vernunft gegen Hegels Vermittlungsphilosophie richtet, eher zu einer Synthese.⁶ Denn „Vernunft und Existenz sind [...] nicht zwei sich gegenüber stehende Mächte, die untereinander um die Entscheidung kämpfen. Jede ist erst durch die andere.“⁷ „Existenz wird erst durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt.“⁸ Darum sieht Jaspers in der Vernunft auch nur das, was alle „Weisen des Umgreifenden“ verbindet, und zwar einschließlich der Existenz. Weil also Vernunft sich auf das alles Umgreifende bezieht und versucht, „sich selbst und die Gegenstände in einem Grenzbewußtsein zu transzendieren“⁹, darum darf Vernunft keineswegs als bloße Rationalität oder reines „Bewußtsein überhaupt“ missverstanden werden. Denn letzteres bezieht sich auf die Gegenstände, welche die Vernunft versucht zu transzendieren. Im Gegensatz also zu Kierkegaards „Entweder oder“ ist für Jaspers – hier deuten sich trotz seiner Akzentuierung menschlicher Begrenztheit idealistische Tendenzen an – die Vernunft „das Unerläßliche“¹⁰. Denn sowohl Existenz als auch Vernunft sind aufeinander angewiesen, wenn sie sich verwirklichen.¹¹ Ist auch dieser bemerkenswerte Widerspruch Ausdruck seines Denkens in Polaritäten, also seiner Verabsolutierung der Grenze zwischen unanschaulicher Existenz oder Transzendenz und menschlicher Erkenntnis einerseits und der idealistisch anmutenden dialektischen Vermittlung von Vernunft und Existenz andererseits?

Wegen dieser stärkeren Gewichtung der Vernunft als Kierkegaard kritisiert Jaspers darum scharf, wenn „gewaltsame Autorität“¹² die Grenze ihrer Befugnisse überschreitet und versucht, wissenschaftliche Erkenntnisse zu bestreiten oder sie als Beweis zu nutzen. So sind Wunder, die angeblich Naturgesetze außer Kraft setzen, durchaus mit empirischen Methoden zu prüfen und abzulehnen. Die Philosophie verachtet solche Unredlichkeit. Jaspers sieht in jedem Versuch, der

¹ Kierkegaard, 1959, 346

² Kierkegaard, 1959, 345

³ Czako, 2013, 182

⁴ Vgl. Czako, 2013, 182

⁵ Zur Distanzierung Jaspers' von Kierkegaard vgl. auch Treiber, 2000, 93f.

⁶ Zum Verhältnis von Existenz und Vernunft bei Jaspers vgl. Gerhardt, 2009, 95-118; Holm, 1957, 660

⁷ VE, 42

⁸ VE, 41

⁹ Rodriguez de la Fuente, 1883, 372

¹⁰ VE, 78

¹¹ Zum Verhältnis von Vernunft und Existenz vgl. auch Pazouki, 2010; Schwingl, 1982, 148-157; Treiber, 2000, 93f.

¹² P1, 304

„das Forschen und Fragen [...] des Mythos wegen“¹ einschränken möchte, einen Verstoß gegen Freiheit und Menschenwürde.² Darum gilt auch für sein eigenes Denken: „Gegen [...] Wissenschaftsverachtung hält die Philosophie sich also bedingungslos zur modernen Wissenschaft. [...] Ohne diese Wissenschaft, das weiß der Philosophierende, wird sein eigenes Tun nichtig.“³ Wenn Jaspers die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft als einen unverzichtbaren Bestandteil der Menschenwürde deutet, zeigt sich auch hier der Einfluss Kants. Besteht doch für Kant als Aufklärungsphilosophen die Würde des Menschen in seiner Autonomie, in seinem freien, selbstbestimmten Handeln.⁴

Wie diese Ausführungen zeigen, finden sich bei Jaspers weder pauschale antirationalistische Tendenzen noch grundsätzliches Misstrauen gegenüber der Wissenschaft. Er setzt sich vielmehr dafür ein, dass ihre Grenzen gegenüber Existenz oder Transzendenz beachtet werden. Diese explizite große Wertschätzung von Vernunft und Wissenschaft hat auch heute nichts von ihrer Relevanz eingebüßt ebenso wie sein ideologiekritisches Grenzbewusstsein, mit dem Jaspers ausdrücklich existentielle Freiräume schützen will.⁵ Diese durchaus berechtigte Intentionen Jaspers' sind darum im Blick zu behalten, wenn andererseits in dieser Arbeit ebenfalls gerade sein teilweise zu undifferenziertes Insistieren auf der Grenze kritisiert wird.

3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung

Es wurde deutlich, dass sich das, worauf sich die philosophische Erkenntnis bezieht, nicht objektivieren lässt – im Unterschied zu den konkreten Gegenständen der Wissenschaft.⁶ Philosophie thematisiert nämlich etwas Ungegenständliches: „das Ganze“, das, „woran als einem Prinzip alles hängt, mag sie dieses Prinzip Materie, Ich, Geist, Gott nennen“ oder den „Grund aller Gegenständlichkeit“.⁷ Damit bestätigt sich die unten geäußerte These, dass Jaspers im Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft weitgehend den „Unabhängigkeitstyp“ Barbours vertritt,⁸ wenn auch nicht in allen Aspekten. Sind doch trotz der herausgearbeiteten grundlegenden Unterschiede, die gravierende Folgen für Standort und Vorgehen des Denkers haben, Philosophie und Wissenschaft auch zwingend aufeinander angewiesen und weisen Gemeinsamkeiten auf: So werden sowohl Philosophie als auch die später entstandenen Wissenschaften von einem „Wissenwollen“⁹ angetrieben, das zudem eine ständiges „Streben nach Wissen“¹⁰ auslöst. Auch die vielerlei Einzelwissenschaften versuchen dabei in der Gesamtheit ihrer Perspektiven auf das Ganze der Welt mit der Summe ihrer Erkenntnisse abzuzielen. Sie können es zwar nicht erreichen, streben es aber in einem endlosen Prozess an. Jaspers sieht also auch in jeder Einzelwissenschaft „Antriebe der Philosophie“¹¹ wirksam, die über das Einzelne, Gegenständliche hinausgehen auf das Ganze. Umgekehrt sind beide auch auf das Einzelne angewiesen, wie in einem anderen Zusammenhang dieser Arbeit genauer erläutert wird.¹² Auch wenn die Philosophie natürlich in einem grundsätzlich anderen Verhältnis zum Einzelgegenstand steht, „so verwirklicht sie sich jeweils nur in einem Einzelnen“¹³, das es zwar einerseits zum „Ganzen“ hin zu transzendieren gilt, um in dieser „Grenzsituation“ die konkrete existentielle Auseinandersetzung vorzubereiten. Andererseits bleibt

¹ P1, 307

² Zur autoritären Unterdrückung der Vernunft vgl. auch 3.1.5.3.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissen und Glauben (Seite 88)

³ PW, 215

⁴ Vgl. Kant, GMS, AA04, 435/436, 1796, 89: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“

⁵ Zur Bedeutung des Freiheitsverständnisses Jaspers' vgl. Batthyány, 2011, 53-66; Voith, 2014

⁶ Zu diesem entscheidendem Thema von „Glaube und Wissen“, das Jaspers zeitlebens unter verschiedenen Aspekten behandelt vgl. die grundlegende Aufsatzsammlung von Hügli, (Glaube und Wissen) 2008

⁷ Alle P1, 318

⁸ Zu Barbours Verständnis der „Unabhängigkeit“ von Philosophie und Wissenschaft bei Jaspers vgl. Seite 40f.

⁹ P1, 322

¹⁰ P1, 323; zu dieser „philosophia perennis“ vgl. Yousefi (perennis), 2011, 365-380

¹¹ P1, 323

¹² Vgl. Kapitel 3.1.4.6. Mögliche produktive Ansätze, Alternativen und Perspektiven (Seite 75)

¹³ P1, 322

sie notwendig auf dieses Einzelne angewiesen. Ansonsten würde sie sich nämlich in der Leere abstrakter Beliebigkeit verlieren. Die Philosophie transzendiert also die Einsichten der Wissenschaft, die für sie unantastbar bleiben, indem sie sich Negationen bedient. Mit diesem ersten Schritt eines vorbereitenden negativen bzw. „formalen Transzendieren“¹ ist sie – im Verständnis Jaspers – durchaus noch zwingend.² Allerdings gilt dies schon für die nächste Stufe des Transzendierens nicht mehr, mit dem für Jaspers das eigentliche Philosophieren erst beginnt. Er beschäftigt sich im dritten Band seiner „Philosophie“ auch mit dieser entwickelten Art eines „positiven“ bzw. inhaltlich gefüllten Transzendierens, dem „Lesen der Chiffreschrift“, auf die in einem anderen Zusammenhang dieser Arbeit genauer einzugehen ist.³

Damit ergibt sich für Jaspers, dass Philosophie im Vergleich zur Wissenschaft sowohl „mehr“ als auch „weniger“ ist: Erschöpft sie sich doch wie gesagt nicht im Gegenstand wie die Einzelwissenschaften, sondern sie geht über ihn hinaus, transzendiert ihn und fasst ihn so als Erscheinung auf.⁴ Mit diesem unbedingten Anspruch ist Philosophie also „mehr als Wissenschaft.“⁵ Das „Ganze“, „Sein“, „Existenz“ oder „Transzendenz“ sind aber nicht als verfügbares allgemeingültiges Wissen festzuhalten. Deshalb kann Philosophie nun nicht mehr die „zwingende Einsicht“⁶ bieten wie die – von Jaspers in diesem eingeschränkten Sinne verstandene – Wissenschaft, folglich ist sie auch „weniger als Wissenschaft“.⁷ Die unabdingbaren Gegenstände können für die Philosophie deshalb keine allgemeingültige Objektivität, sondern nur einen „gleichnishaften Sinn“⁸ haben. Was darüber hinausgeht, wäre für Jaspers eine unzulässige Überschreitung der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft.

Weil die Philosophie im Unterschied zu den Einzelwissenschaften nicht durch eindeutig definierte Forschungsgegenstände und Methoden bestimmt ist, fordert Jaspers von ihr, sich eher „unbestimmt und in Gegensätzlichkeiten“⁹ zu äußern. Sie solle sich sozusagen auf der Grenze bewegen: zwischen dem Ganzen, Unbedingten, Sein oder Existenz auf der einen und dem Einzelnen, Konkreten auf der anderen Seite, zwischen dem unablässigen „Streben nach Wissen“¹⁰ sowie dessen radikaler Infragestellung einerseits und dem „Wissen als Besitz“¹¹ andererseits, zwischen ungegenständlicher Existenz mit ihrem praktischen Handeln und theoretischem Wissen in seiner objektivierten Gegenständlichkeit. Jaspers greift Vorstellungen des Idealismus auf, insbesondere der Identitätsphilosophie Schellings und der Hegelschen Dialektik¹², wenn er fordert, dass sich Philosophieren ständig zwischen diesen Polaritäten hin und her bewegen muss, ohne sich je auf eine Seite eindeutig und klar festlegen zu können. Nur so bleibt sie ihrer Wahrheit treu, andernfalls droht ihr „in der Einseitigkeit eine tote Philosophie als Dogmatik“¹³. Mit diesem Kennzeichen zeigt Jaspers, dass sich Philosophie in einem Schwebezustand auf der Grenze befinden muss, wenn sie ihre existentielle Freiheit und Lebendigkeit erhalten will.

Diese Forderungen zeigen zwar Jaspers’ grundsätzlich berechtigten antidogmatischen und ideologiekritischen Eifer.¹⁴ Dennoch stellt sich die Frage, ob solche Aufforderungen zur Unbestimmtheit nicht auch Nachlässigkeiten in Aussagen und Terminologie begünstigen: also verwirrende Undeutlichkeit, Widersprüchlichkeit oder Mehrdeutigkeit? Zeigen sich doch solche

¹ Vgl.: P3, 36-67

² Vgl. P1, 319: „Zwingend sind philosophische Gedanken nur im Negativen“.

³ Vgl. P3, 128-237, zum Chiffrenbegriff in dieser Arbeit vgl. insbesondere Kapitel 3.1.5.2.2. Philosophische „Chiffrenmetaphysik“ und Religionskritik (S. 82)

⁴ Vgl. P1, 319: „Wo ich ihn [den Gegenstand, R.S.] selbst meine, stehe ich in der Wissenschaft, aber ich philosophiere, wo ich in ihm den Blick auf das Sein richte.“

⁵ P1, 319

⁶ P1, 319

⁷ P1, 319

⁸ P1, 319

⁹ P1, 322

¹⁰ P1, 323

¹¹ P1, 322

¹² Vgl. Holm, 1957, 660

¹³ P1, 322; vgl. dazu auch das Kapitel 3.1.2.3. Das „Gehäuse“ als Grenzüberschreitung (Seite 41)

¹⁴ Zum berechtigten Antidogmatismus und zur Ideologiekritik vgl. Kapitel 3.1.3.6.3. Aktualität von Ideologiekritik und existentieller Freiheit (Seite 60)

Probleme insbesondere bei Jaspers' Religions-¹ und Wissenschaftsverständnis², aber auch bei seiner Deutung der Grenzen und Möglichkeiten der Vernunft, des Seins, der Transzendenz, der Wahrheit oder der Chiffren³.

Philosophie kann sich nach dem Denken in Polaritäten nicht auf der vermeintlichen Sicherheit ausruhen, die sich auf endgültiges Wissen gründet. Nicht der Besitz des Wissens, sondern das Streben danach ist folglich die Haltung des Philosophen. Der Mensch ist nun einmal nicht in der Lage, sein Ziel, die Wahrheit, endgültig zu erreichen, weshalb Jaspers feststellt: „Da aber das Wissen als Besitz Sache der Gottheit wäre, ist der Philosoph nie in der endgültigen Klarheit“.⁴ Jaspers greift hier ein berühmtes Zitat Lessings auf.⁵ Beide stehen mit diesem Verständnis allerdings in einer viel älteren Tradition. So unterschieden schon die Griechen zwischen dem philosophos und dem sophos, sie meinten damit den „die Erkenntnis (das Wissen) Liebende[n] im Unterschied von dem, der im Besitz der Erkenntnis sich einen Wissenden nannte.“⁶ Dieses Verständnis zeigt sich auch in der Auseinandersetzung zwischen Sokrates und den Sophisten.

Wegen dieser „Polarität“ zwischen dem „Streben nach Wissen“ und dessen Infragestellung drohen der Philosophie von zwei Seiten Gefahren: zum einen sich zu einer dogmatischen Schule mit endgültigem Wissen als Besitz („Gehäuse“) zu verfestigen oder zum anderen sich selbst im Vergleich zur Einzelwissenschaft als Unmöglichkeit aufzugeben, weil sie kein gültiges Wissen vorweisen kann. Jaspers weist hier auf die oben bereits angesprochenen Gefahren des Skeptizismus und Dogmatismus hin⁷, die schon Kant versucht, mit seiner Kritik der vernünftigen Erkenntnis zu bekämpfen. Bei dem Versuch, diese Gefahren zu überwinden, spielt der Begriff der Grenze in Jaspers Denken eine zentrale Rolle: Ist doch die Philosophie radikal, weil sie alles, was als Wissen erscheint, transzendiert und nach seinen Wurzeln, Ursprüngen greift. „Sie sucht nach dem Punkt außerhalb des Seins, um das Sein zu begreifen“⁸ und dabei doch nur immer an eine unüberwindliche Grenze zu stoßen. Jaspers fordert von der Philosophie, sich dieser „Antinomie“⁹ zu stellen: um die Unerreichbarkeit dieses Zieles zu wissen, ohne es aufzugeben. Sie strebt also weiter nach Wissen, obwohl sie unwissend bleibt. Hier liegt übrigens eine Haltung vor, die Nicolai Hartmann in der Tradition der Tugendethik als „Demut und Stolz“¹⁰ bezeichnet. Zweifellos hat eine solche Haltung für den Menschen mit seinen hehren Ansprüchen, aber immer nur endlichen, unvollkommenen Fähigkeiten ihre grundsätzlichen Berechtigung. Dennoch stellt sich die Frage, ob Jaspers tatsächlich, wie es Kant versucht, die Position auf der Grenze zwischen Dogmatismus und

¹ Vgl. insbesondere Kapitel 3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform (Seite 90)

² Vgl. den gesamten Teil 3.1.3. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft (Seite 43) und als Beispiel insbesondere 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46)

³ Zum Chiffrenbegriff vgl. in dieser Arbeit insbesondere Kapitel 3.1.5.2.2. Philosophische „Chiffrenmetaphysik“ und Religionskritik (S. 82)

⁴ P1, 324

⁵ Vgl. Lessing, 1996, 32f.: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“

⁶ Vgl. Einf. 14 : „Dieser Sinn der Wortes besteht bis heute: das Suchen der Wahrheit, nicht der Besitz der Wahrheit ist das Wesen der Philosophie, mag sie es noch so oft verraten im Dogmatismus, das heißt in einem in Sätzen ausgesprochenen, endgültigen, vollständigen und lehrhaften Wissen. Philosophie heißt: auf dem Weg sein. Ihre Fragen sind wesentlicher als ihre Antworten, und jede Antwort wird zur neuen Frage.“

⁷ Vgl. die Kapitel 3.1.4.3. Kant, Hegel, Wittgenstein und die Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 71); 3.1.4.7. Auf der Grenze zwischen Erkenntnisansprüchen und Skeptizismus (Seite 78)

⁸ P1, 323

⁹ P1, 323

¹⁰ Vgl. Hartmann, 1925, 75: Für Hartmann sind „Demut und Stolz“, zwei Tugenden, die sich notwendig ergänzen: Denn „Stolz ohne Demut ist immer auf der Kippe nach Hochmut und Eitelkeit zu, Demut ohne Stolz nach Selbsterniedrigung“. Hartmann sieht hier also eine „Synthese“, jedoch „keine echte Wertantinomie“. Denn ich sollte mich dem unerreichbaren ethischen Ideal zwar durchaus stellen (Stolz), es aber im Bewusstsein seiner Unerreichbarkeit bzw. meiner Unvollkommenheit anstreben (Demut).

Skeptizismus einhält. Oder tendiert er nicht doch eher zur Skepsis, wenn er beharrlich auf der Unüberwindlichkeit der Grenze insistiert? Und bekommt dieser skeptische Zug dadurch nicht sogar etwas Dogmatisches? Konzentriert er sich also trotz seines Anspruchs, in Polaritäten zu denken und so die Einseitigkeiten der Gegensätze wechselseitig auszugleichen, nicht doch stärker auf einen der Pole, die Erkenntnisskepsis?

Wie oben erläutert, geht es Jaspers mit diesem respektvollen Resümee letztlich gar nicht um Erkenntnis oder Wissen bzw. deren Infragestellung, sondern um ein existentielles Anliegen.¹ Begründet es doch das individuelle Selbstbewusstsein des Philosophierenden, der versucht, sich selbst zu finden. Jaspers schlägt zu diesem Zweck in seinen späteren Werken wie „Von der Wahrheit“² eine „philosophische Grundoperation“³ vor. Mit ihrer Hilfe „geschieht etwas in uns. Ihre sprachliche Mitteilung in Denkfiguren bringt nur Leitfäden. Sie sind nicht anwendbar, um etwas zu erkennen, aber mit ihnen werden uns hell die Weisen des Offenbarwerdens des Seins.“⁴ Dies geschieht schon, wenn wir der Grenze der Subjekt-Objekt-Spaltung und unseres Selbstbewusstseins gewahr werden, weil wir begreifen, dass sie nicht zu Gegenständen werden können. Jaspers spricht hier von einem „Sprung“⁵ vom Erkennen der Gegenstände zum ungegenständlichen Selbst, das diese Erkenntnis vollzieht. Er grenzt das, was wir mit einem solchen Sprung erreichen, scharf von jedem Gegenstandsbewusstsein ab, wenn er es als „die Möglichkeit der Gründung eines neuen Seinsbewußtseins“⁶ bezeichnet. Dieses Selbstbewusstsein geht also wie die Subjekt-Objekt-Spaltung in dem Gegenstandsbewusstsein nicht auf und darum können beide nur als „Bilder“ aufgefasst werden, als indirekte Hinweise auf ihren gemeinsamen Grund, der jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegt bzw. diese umgreift. Dorthin weist auch das „Ansichsein“ der Gegenstände, die in der Subjekt-Objekt-Spaltung erscheinen. Jaspers spricht darum an dieser Grenze des Gegenständlichen in der Subjekt-Objekt-Spaltung von der „Erhellung“⁷ des Seins oder Umgreifenden. Und er meint damit eben jene neue Perspektive, die nur indirekt auf das Sein hinweist, ohne es zu erfassen, aber die mich in meiner Grundhaltung verändert. Unbeschadet der Probleme, die mit einer solchen existentiellen Instrumentalisierung der Erkenntnis verbunden ist und die in einem anderen Zusammenhang dieser Arbeit erläutert wird,⁸ geht es ihm damit um die unauflösliche „Verwurzelung von Leben und Denken in einem“.⁹ Denken muss aus der existentiellen Situation entstehen, in der sich Selbstsein in seiner „Freiheit als Unbedingtheit erfaßt“,¹⁰ wie umgekehrt jedes Wissen für mich erst dann wahr wird, wenn ich es mir existentiell aneigne. Jaspers spricht hier von der unauflöselichen Spannung von „Betrachten“ und „Tun“.¹¹ Darum ist für Jaspers der Gegensatz von Wissen und Philosophie zweitrangig neben der Dialektik von Wissen und Existenz. Er sieht sie schon in der griechischen Philosophie, die um diese auch ganz praktisch verstandene Spannung wusste, wenn sie die Philosophie als Schauen bezeichnet, und zwar des glücklichen Lebens, um es immer besser praktizieren zu können.

Jaspers fasst exakt diese Situation auf der Grenze, die sich weder in der Welt unpersönlichen, objektivierten Wissens noch in einem irrational- subjektiven Handeln verliert, als Existenz auf. Diese ist also weder nur Wissen noch nur Tun, sondern beides in einer unauflöselichen, dialektischen Spannung miteinander verbunden. Allerdings ist dabei die Grenze zwischen beidem sorgfältig zu beachten. Denn jede Grenzüberschreitung gefährde das Vorhaben: Wenn alle Formen des allgemeinen Wissens preisgegeben würden und Existenz in dumpfer und irrationaler Selbstgenügsamkeit verharrte, verlöre sie so mit der eigenen Welt sich selbst in ihrer Geschichtlichkeit. Wenn dagegen das allgemeingültige Wissen auf die Existenz ausgeweitet würde,

¹ Vgl. das Kapitel 3.1.4.5. Existentielles Anliegen statt Erkenntnisinteresse (Seite 73)

² Vgl. W, 37 – 42; Einf, 28 – 37; K, 43 - 55

³ W, 37

⁴ K, 46

⁵ K, 44

⁶ K, 44

⁷ Vgl. z.B. E., 31

⁸ Vgl. insbesondere das Kapitel 3.1.4.5. Existentielles Anliegen statt Erkenntnisinteresse (Seite 73)

⁹ P1, 325

¹⁰ P1, 325

¹¹ Vgl. P1, 326

verlöre sich diese so in unpersönlicher Objektivität und unverbindlicher Beliebigkeit, abgesehen davon, dass so durch die Verfügbarkeit des Allgemeingültigen die Freiheit des Selbstseins bedroht wäre. Wenn die philosophischen Gedanken dagegen aus der Freiheit des existentiellen Ursprungs entstehen, dann sind sie nicht zwingend gültig, sondern haben „den Charakter der Möglichkeit“.¹ Sie sind mehrdeutig und können so nur an das Verständnis des Adressaten appellieren, indem sie seine Freiheit beschwören, mit dem Risiko, auch missverstanden zu werden. So kann es zum Austausch kommen, „in dem nicht jedermann in beliebige, sondern ein *Einzelner mit einem anderen Einzelnen* in verbindliche, weil geschichtliche Kommunikation tritt.“² Im denkenden Erhellenden des Lebens, meiner Situation in der Welt, in diesem nicht zu vollendenden Erkenntnisprozess vollzieht sich Existenz. „Philosophierendes Denken ist Leben, wie dieses Leben nur als denkendes ist.“³ Bei aller Erkenntniskepsis zeigt sich hier also wiederum sozusagen im Rhythmus seines Denkens in Polaritäten Jaspers’ Wertschätzung der unverzichtbaren Vernunft, auf die auch in anderem Zusammenhang eingegangen wird.⁴ Damit steht er in der angesprochenen Tradition der Tugendethik, die bis auf die antike Philosophie zurückgeht. Zielen doch bei allen Unterschieden Aristoteles, Epikur oder auch Seneca auf eine Lebenspraxis ab, die nur mit der Vernunft sinnvoll geordnet werden und darum „glücklich“ sein kann.⁵

Einmal mehr zeigt sich als Ergebnis die große, aber auch ambivalente Bedeutung der Grenze für Jaspers: So liegen seiner Unterscheidung von philosophischem „existenzerhellendem“ „Denken in Polaritäten“ und objektivierendem Denken einerseits berechtigte ideologiekritische Motive zugrunde. Will er doch mit ihnen die Unverfügbarkeit existentieller Freiräume schützen und ihrer Komplexität genügen, indem er sich mit seiner Philosophie „unbestimmt und in Gegensätzlichkeiten“⁶ äußert, mit den genannten terminologischen Problemen. Zweifellos hat eine solche Haltung, welche die Position auf der Grenze zwischen Dogmatismus und Skeptizismus halten will, für den endlichen Menschen mit seinen unendlichen Ansprüchen ihre grundsätzliche Berechtigung. Dennoch stellt sich die Frage, ob Jaspers wie gesagt nicht doch – trotz seiner beteuerten Wertschätzung der Vernunft – letztlich eher zur Skepsis tendiert, wenn er beharrlich auf der Unüberwindlichkeit der Grenze insistiert? Und bekommt dieser skeptische Zug dadurch nicht sogar etwas Dogmatisches?

3.1.3.6. Kritik an Grenzüberschreitungen

3.1.3.6.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissenschaft und Philosophie

Jaspers sieht Philosophie und Wissenschaft wie gezeigt in ihrem Ursprung zwar miteinander verbunden, und zwar in dem Streben nach Wissen und der unvoreingenommen-schonungslosen Kritik, mit der dieses unterzogen wird. Allerdings dürfen solche Gemeinsamkeiten auf keinen Fall zu einem schwammigen Einerlei verführen, sondern sie implizieren vielmehr die Notwendigkeit einer präzisen Unterscheidung beider.

Wissenschaft sollte sich auf das Objektivierbare in der Welt beschränken, auf Partikulares, sich aber keineswegs verabsolutieren und für alles Geltung beanspruchen. Damit überschritte sie nämlich die Grenze ihres Geltungsbereiches, die Grenze zwischen Wissen und Glauben: Was als „*absolutes Bewußtsein*“⁷ zur Philosophie notwendig gehört, nämlich aus der Unbedingtheit eigenen Glaubens in seiner geschichtlichen Einmaligkeit das Ganze zu denken, ist für die Wissenschaft unzulässig. Weil sie nämlich als „*Bewußtsein überhaupt*“⁸ Allgemeingültigkeit beansprucht, würde sie einerseits etwas existentiell Einmaliges verallgemeinern und so zur Ideologie degenerieren.⁹ Wer

¹ P1, 319

² P1, 319

³ P1, 328

⁴ Vgl. Kapitel 3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft (Seite 49)

⁵ Vgl. Klein, 1986, 1079-1085

⁶ P1, 322

⁷ P1, 329

⁸ P1, 329

⁹ Vgl. auch: K, 28f.: „Das Unheil menschlicher Existenz beginnt, wenn das wissenschaftlich Gewußte für das Sein selbst gehalten wird, und wenn alles, was nicht wissenschaftlich wißbar ist, als nicht existent gilt. Wissenschaft wird zum Wissenschaftsaberglauben“.

eine sorgfältige Grenzziehung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Glauben vernachlässigt und die - notwendig partikulare – wissenschaftliche Erkenntnis zum Wissen des Ganzen ideologisch verabsolutiert, droht einem „Wissenschaftsaberglauben“ zu verfallen, „und dieser stellt im Gewande von Scheinwissenschaft den Haufen von Torheiten hin, in denen weder Wissenschaft noch Philosophie noch Glauben ist.“¹

Wenn Wissenschaft so ihre Grenzen überschreitet, indem sie „allgemeingültige“ „wissenschaftliche“ Wahrheiten“ ideologisch verabsolutiert, sieht Jaspers zudem die Existenz bedroht. Schränkt sie doch den unverfügbaren ursprünglichen Freiraum ein bzw. zwingt fremde „Wahrheiten“ auf und gefährdet so nicht nur das Existieren, sondern jede echte Kommunikation. Aus dem gleichen Grund insistiert Jaspers immer wieder auf der Unfassbarkeit und Unverfügbarkeit der Existenz, um eben ihre Freiheit vor fremdbestimmenden Grenzübergreifen zu schützen. Darum wehrt er solche Kräfte kompromisslos ab, wissenschaftliche, religiöse, politische oder wirtschaftliche, die sich verabsolutieren und so den Menschen für ihre Zwecke instrumentalisieren wollen. Wenn er so auf der menschlichen „Selbstzweckhaftigkeit“ besteht, ist auch hier der Einfluss Kants offensichtlich.²

Wenn die Philosophie sich aber stattdessen auf das objektivierbare Wissen in der Welt beschränkt, wird sie zur „wissenschaftlich-positivistischen“ Ideologie. Dann gibt sie mit ihren eigentlichen Anliegen – Existenz, Transzendenz, Sein – sich selbst auf. Jaspers rechnet übrigens in seiner „Einführung“ von 1950 auch die Gottesfrage ausdrücklich dazu. „Wird Gott bezweifelt, hat der Philosoph eine Antwort zu geben, oder er verläßt nicht die skeptische Philosophie, in der überhaupt nichts behauptet, nichts bejaht und nichts verneint wird.“³ Jaspers setzt sich hier ausdrücklich von allen Ansätzen ab, die wie der Positivismus metaphysische Grenz-Fragen ablehnen oder wie Wittgenstein in falscher Bescheidenheit ausklammern.⁴ Auch wenn sich diese nicht „allgemeingültig“ beantworten lassen, gehört es zu den eigentlichen Aufgaben der Philosophie, sich ihnen zu stellen. Ansonsten eliminiere sie sich selbst, indem sie ihr existentielles „absolutes Bewußtsein“ zugunsten des „Bewußtseins überhaupt“ der Wissenschaft aufgabe und sich so in den „Daseinssphären“ des Bedingten verliere.⁵

Versucht die Philosophie dagegen an den metaphysischen Herausforderungen festzuhalten, mit dem Anspruch wissenschaftlicher Objektivität, so entlarvt die exakte Wissenschaft, wie es bereits Kant exemplarisch demonstriert⁶, die Ergebnisse der Philosophie als unwissenschaftliche Spekulationen. Darum sollte sich Philosophie zu ihrem unsicheren Schwebezustand, ihrer – nicht eindeutig bestimmbaren - Situation auf der Grenze zwischen existentiellem Glauben und zu verallgemeinerndem Wissen bekennen, und damit zur „Fragwürdigkeit, von welcher im Philosophieren alles nur Objektive und alles nur Subjektive getroffen wird.“⁷ Kommt es ihr doch auf das Existentielle an, welche auf die einmalige Einheit des Ganzen abzielt. Allerdings ist eine solche „wahre Einheit [...] nur in der Transzendenz dieser Existenz“⁸ vorstellbar. Sie kann darum in ihrer Unanschaulichkeit nur mit dem existenzzerhellenden „Denken in Polaritäten“ umkreist und nur mit indirekten Aussagen umschrieben werden, die notwendig mehrdeutig und missverständlich bleiben.

¹ K, 29; Zur grundlegenden und umfassenden kritischen Auseinandersetzung mit diesen Grenzüberschreitungen reduktionistischer Ansätze vgl. die Sammelbände Becker/Diewald, 2011; Lüke/Meisinger/Souvignier, 2007

² Vgl. Kant, GMS, AA04, 428/429, 1796, 79: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest.“

³ Einf, 40

⁴ Vgl. auch: Einf, 40: „Oder unter Beschränkung auf gegenständlich bestimmtes Wissen, das heißt auf wissenschaftliches Erkennen hört er auf zu philosophieren mit dem Satz: was man nicht wissen kann, davon soll man schweigen.“

⁵ Vgl. Kapitel

3.1.2.2. Jaspers' grundlegende Grenze (Seite 39)

⁶ Vgl. Kapitel 3.1.4.3. Kant, Hegel, Wittgenstein und die Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 71)

⁷ P1, 329

⁸ P1, 184

3.1.3.6.2. Grenzüberschreitungen in „Dämonologie, Vergötterung und Nihilismus“

Nicht nur Existenz und Wissenschaft müssen sich kompromisslos dagegen verwahren, instrumentalisiert zu werden, sondern vor allem auch Philosophie. Sie sind sich alle einig mit jedem Glauben, „der die Freiheit des Fragens und Forschens als seine Bedingung voraussetzt“, ¹ also im Selbstverständnis ihrer völligen Autonomie. Sie grenzen sich darum entschieden von unterschiedlichen „Glaubensmächte[n]“ ² ab, die sie für ihre einseitigen Zwecke missbrauchen wollen: Jaspers zählt zu diesen Formen des „Unglaubens“ Strömungen antiker griechischer Philosophie wie „Materialismus“, „Hedonismus“ oder „Skeptizismus“ ³ -, sowie die Formen einer „Unphilosophie“: „Dämonologie“, „Menschenvergötterung“ oder „Nihilismus“ ⁴.

In allen diesen Grenzüberschreitungen sieht Jaspers Versuche, die Unfassbarkeit der Existenz mit ihrem absoluten Transzendenzbezug zu bestreiten. So soll der „Glaube“, „der an der Grenze des Wißbaren als das Bewußtsein unbedingter Wahrheit spürbar ist“ ⁵, durch den „Unglauben“ ersetzt werden. Er suggeriert, eine pragmatischere, realistischere Weltanschauung zu sein, die sich auf etwas „Wissbares“, Reales, Bedingtes oder Immanentes fokussiert. ⁶ Weil sie sich aber nicht nur als relative, partikuläre Wissenschaft des Bedingten versteht, sondern den „Glauben“ bestreitet, indem sie sich selbst verabsolutiert, entlarvt sie sich in dieser Grenzüberschreitung als „Unglauben“. Jaspers sieht darum selbst im Nihilismus einen „unvermeidliche[n] Rest [des Absoluten] im formulierten Unglauben. – Das menschliche Bewußtsein *kann nicht umhin, etwas absolut zu setzen*, auch wenn es nicht will.“ ⁷

Auch Tillich beschäftigt sich mit dem „Dämonischen“ ⁸, das Jaspers zu den Formen des Unglaubens zählt. Es ist wegen des ausstehenden Vergleichs beider Denker daher naheliegend auf Jaspers' Verständnis der „Dämonologie“ ⁹ einzugehen. Trotz seiner vielfältigen Erscheinungsformen arbeitet Jaspers als entscheidendes Merkmal heraus, dass im „Dämonischen“ die Grenze zwischen Immanentem und Transzendtem, Realem und Übersinnlichem, Welt bzw. Natur und Gott, Bedingtem und Unbedingtem verwischt wird. Indem „Dämonologie [...] ein Zwischensein [entwirft], das weder empirische Realität noch transzendente Wirklichkeit ist“ ¹⁰, geht einerseits die Transzendenz verloren, und mit ihr die Unbedingtheit des Ethischen oder der menschlichen Würde und Freiheit. Welt und Mensch sind dann nur noch bloßer amoralischer Beliebigkeit oder der ästhetischen Wirkung vielfältiger Kräfte und Antriebe ausgeliefert sowie den zerstörerischen Spannungen ihrer Zerrissenheit. Neben Gott bzw. der Transzendenz geht im „Dämonischen“ andererseits „die Klarheit des Erkennbaren“ ¹¹ verloren. Denn „alles, was nicht entweder Welt (als Realität nachweisbar) oder Gott ist, ist [...] materialistische Torheit oder gottlose Phantasterei“ ¹². Darum ist für Jaspers die Entstehung des Monotheismus, der Glaube an den einen transzendenten Gott, stets mit der prophetischen Bekämpfung der vielen Dämonen oder des Götzendienstes verbunden. Diese sorgfältige Grenzziehung zwischen der einen Gottheit und den vielen Dämonen sieht Jaspers auch bei Sokrates, der „sich den Dämonen entzogen [hat], um seinem Daimonion und in diesem der Forderung der Gottheit zu folgen.“ ¹³

In allen Formen des Dämonischen, zu denen auch die „Menschenvergötterung“ gehört, liegen zudem die Keime eines destruktiven Absolutheitsanspruches und des Nihilismus: Sind doch mit jeder Form der ideologischen Verabsolutierung des einen die Gefahren einseitiger Ausgrenzung und Abwertung des anderen verbunden. Weil es sich zudem beim Verabsolutierten um etwas

¹ P1, 329

² P1, 329

³ Vgl. P1, 247ff.

⁴ Vgl. G, 101-130

⁵ P1, 246

⁶ Vgl. G, 101f.

⁷ P1, 250

⁸ Vgl. Kapitel 3.2.2.4.4.b. Die Zweideutigkeit von „Göttlichem und Dämonischem“ (Seite 160)

⁹ Vgl. G, 103-112

¹⁰ G, 112

¹¹ G, 112

¹² G, 112

¹³ G, 111

Endliches oder Partikulares handelt, droht mit der notwendigen Enttäuschung der überhöhten Ansprüche die totale Abwertung, der Nihilismus.

Jaspers sieht allerdings in allen Formen des „Unglaubens“ wie der „Dämonologie“, der „Menschenvergötterung“ oder dem „Nihilismus“ auch Wahrheiten, die sie – richtig verstanden - als polare Ergänzungen des „Glaubens“ unentbehrlich machen: So kann die mythologische Überhöhung des Immanenten als Hinweis verstanden werden, dass alles sinnlich Gegebene auch als Schöpfung Gottes und damit als „Chiffren der Transzendenz in der Welt“¹ aufgefasst werden kann. Jaspers sieht in ihrem Verlust sogar „eine Verarmung der Seele und eine Entleerung der Welt. Der Mensch, der solche Sprache nicht mehr hört, scheint nicht mehr lieben zu können. Denn im unsinnlich Transzendenten ist kein Gegenstand seiner Liebe mehr.“² Karl Barth wirft Jaspers genau diese Unsinnlichkeit seines Transzendenzbegriffes vor³ - zu Recht, wenn wir berücksichtigen, wie er ansonsten in weit überwiegendem Maße seinen Fokus auf die Unanschaulichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes legt.⁴ Allerdings sollte dabei dieser anschaulich-sinnliche Aspekt seiner Chiffren der Transzendenz – möglicherweise als Ausdruck seines Denkens in „Polaritäten“⁵ - nicht unterschlagen werden. Dies gilt unbeschadet der Probleme, die ansonsten mit seinem unklaren Chiffrenbegriff verbunden sind.⁶ In der „Menschenvergötterung“ zeigen sich zudem der Abglanz der „Gottesebenbildlichkeit“ und der Menschenwürde. Und der Nihilismus schließlich bleibt als Unglaube stete Mahnung, sich nicht – wie oft geschehen - in der Selbstzufriedenheit eines verfügbaren „starren“ Glaubens einzurichten. Glaube bleibt vielmehr wie Transzendenz und Gott selbst unverfügbar „als Wagnis und als Geschenk“⁷. Denn „der offenbare Nihilismus ist unwiderlegbar, wie umgekehrt keine Glaube beweisbar ist.“⁸ Diese Dialektik von Glaube und Unglaube ist angesichts der unüberwindlichen Grenze zwischen Mensch und Gott grundsätzlich unaufhebbar. Zudem kann nur ein Glaube, der sich durch den unvermeidlichen Zweifel in Frage stellen lässt, also gegen den Unglauben durchsetzen muss, sich in dieser Entscheidung seiner selbst bewusst, ja eigentlich sogar erst möglich werden.⁹ Weil die „Unphilosophie“ also für den „Glauben“ als das zu Überwindende eigentlich notwendig ist, nennt sie Jaspers auch „Philosophie an der Grenze.“¹⁰ Wo allerdings diese bloß relative Funktion der Wahrheit des Unglaubens übersehen und als etwas Endgültiges verabsolutiert wird, liegt der Tatbestand einer ideologischen Grenzüberschreitung vor. Wenn so die Grenze zwischen Gott und Welt nicht beachtet wird, da muss der Griff nach der Wahrheit zu kurz geraten. Er glaubt zwar, auch in „Dämonologie“ oder „Menschenvergötterung“ Absolutes zu erreichen, bekommt aber nur Immanentes, Endliches zu fassen. Diese Verwechslung zwischen dem Relativen, Endlichen, Partikularen einerseits und dem Absoluten, Unendlichen, Transzendenten andererseits ist für Jaspers zwar die Wurzel allen Übels. Sie ist aber auch zutiefst menschlich: Ist sie doch Ausdruck der menschlichen Sehnsucht über das völlig unanschauliche absolute Transzendente als etwas objektivierbares Konkretes verfügen zu können. Sie zeigt sich in allen Formen des „Götzendienstes“ und im Übrigen auch in den oben erläuterten Formen des „Gehäuses“.¹¹ Wo aber Endliches verabsolutiert wird, drohen alle Formen der Intoleranz, der fundamentalistischen „Schwarz-Weiß-Malerei“ und des Wahrheitsfanatismus. Wenn wir uns allerdings – so Jaspers – bewusst bleiben, dass es nur einen Gott gibt, dann kann das

¹ G, 120

² G, 120f.

³ Vgl. Seite 36

⁴ Vgl. z.B. 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68)

⁵ Vgl. 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52)

⁶ Vgl. Kapitel 3.1.5.2.2. Philosophische „Chiffrenmetaphysik“ und Religionskritik (Seite 82)

⁷ G, 122

⁸ G, 122

⁹ Vgl. P1, 246f: Denn „Glaube, der ohne Entscheidung blieb, war nur Möglichkeit.“ „Selbstverständlichkeiten, die das Dasein beherrschen, sind als unbefragte blind. Durch Befragung geraten sie in den Prozeß des Sichselbstverstehens. Das Philosophieren schafft die Situation, in der erst glaubende Entscheidung über das, was ich bin, mit Bewusstsein möglich ist.“

¹⁰ G, 123

¹¹ Vgl. oben Kapitel 3.1.2.3. Das „Gehäuse“ als Grenzüberschreitung (Seite 41)

Licht der Wahrheit den trügerischen Nebel der „Leibhaftigkeit“¹ vertreiben. Einmal mehr spitzt Jaspers so den Kontrast zwischen dämonischer Grenzüberschreitung bzw. Götzendienst und der völligen Verborgenheit Gottes, so dass es fraglich erscheint, ob er damit der ambivalenten Komplexität der Wirklichkeit gerecht werden kann.

3.1.3.6.3. Aktualität von Ideologiekritik und existentieller Freiheit

Dass Jaspers die Grenzen zwischen den Sphären bzw. den Möglichkeiten objektivierender Erkenntnis einerseits und der unfassbaren Existenz oder Transzendenz andererseits scharf markiert, ist meiner Ansicht nach von bleibender Bedeutung. Kann er doch so Grenzübergriffe (im „Gehäuse“ oder in den Formen des Unglaubens wie im „Dämonischen“) entlarven. Diese Schlüsselfunktion der Grenze begründet damit seinen Antidogmatismus bzw. seine Ideologiekritik. Zur Zeit Jaspers wurde die Bedeutung dieser Anliegen außerordentlich hoch eingeschätzt. Teilt er diese doch mit wichtigen kritischen philosophischen Ansätzen im 20. Jahrhundert wie der „Kritischen Theorie“ eines Adorno und Horkheimer oder des „Kritischen Rationalismus“ eines Albert und Popper. Bei allen gravierenden Unterschieden haben diese Philosophen mit Jaspers den Kampf gegen ein dogmatisches Denken gemeinsam², das sich den Zwängen einer traditionellen „Letztbegründung“³ oder Instrumentalisierung unterwirft.⁴ In all diesen Ansätzen ist wie im Denken Jaspers ein Freiheitsdrang spürbar. Versucht Jaspers doch die Freiheit und Würde des Menschen zu wahren, indem er die angesprochene Grenze markiert, welche die Unfassbarkeit und Unverfügbarkeit unserer Existenz zum Ausdruck bringt. Mit dieser Grenzziehung Jaspers verfügen wir auch heute noch über ein effektives Mittel, die Möglichkeiten und Grenzen der Philosophie, Religion und Wissenschaft zu analysieren, zu bestimmen und voneinander abzugrenzen. So gelingt es ihm einerseits durchaus die Stärken der Wissenschaften herauszuarbeiten, andererseits sie an ihre beschränkte Perspektive zu erinnern und so einer Verabsolutierung und Ideologisierung vorzubeugen. Ist der von ihm in diesem Zusammenhang angeprangerte „Wissenschaftsaberglauben“ nicht nach wie vor eine ernst zu nehmende Herausforderung? Könnte Jaspers Beitrag nicht auch heute noch die Diskussion, die teilweise sogar in den Medien geführt wird, bereichern: zwischen Philosophen, Theologen, manchmal dogmatisch wirkenden Wirtschaftswissenschaftlern, naturalistischen Evolutionsbiologen, Gen- und Hirnforschern, die teilweise wie Vertreter einer „Leitwissenschaft“ hofiert werden. Jeder Beitrag zur Differenzierung würde viele dieser Diskussionen zwangsläufig bereichern. Er könnte beispielsweise eine unreflektierte Wachstumsideologie oder „Metaphysikalisierung der Natur“⁵ entlarven, wenn sie Erscheinungsformen der Kultur - Freiheit, Moral oder Religion – pauschal auf naturalistische Deutungsmuster reduziert.⁶ Jaspers strikte Grenzziehungen könnten so einer Überschätzung oder sogar Verabsolutierung von Einzelwissenschaften vorbeugen, die sich endgültige Erkenntnisse über das Ganze anmaßen, anstatt sich auf ihre relative, partikulare Sicht zu beschränken. So könnte er instrumentalisierende Absolutheitsansprüche abwehren, die den unfassbaren Freiraum individueller Existenz bedrohen.

Aber auch für Philosophie und Religion bleibt Jaspers Verständnis der Grenze aktuell. Gerade sie,

¹ Vgl. G, 123: „Aber der Nebel drängt sich uns auf, denn in [...] ihm haben wir Leibhaftigkeit in der Welt, real Gegenwärtiges, Anschauliches - das Wahre jedoch scheint im Unanschaulichen ungreifbar und damit wie nichts zu werden.“

² Zu diesem gemeinsamen Antidogmatismus vgl.: Salamun, 2006, 23

³ Vgl. Albert, 1971, 11-28; Popper, 1994, 43f.: Popper weist hier auf die falsche Annahme hin, Erkenntnisse ließen sich beweisen „durch Gründe, die auf mehr hinauslaufen als darauf, daß die betreffenden Theorien bisher der Kritik standgehalten haben. Dieser falsche Gedanke führt weiter zu dem Schluß, daß wir an eine letzte, unbedingte oder autoritative Quelle der Erkenntnis glauben müssen“.

⁴ Vgl. Adorno, 1963, 21f.: „Die Integration von Wissenschaft und Philosophie [...] wollte einmal den Gedanken schützen vor der dogmatischen Bevormundung“. „Die Berufung auf Wissenschaft, auf ihre Spielregeln, auf die Allgemeingültigkeit der Methoden, zu denen sie sich entwickelte, ist zur Kontrollinstanz geworden, die den freien, ungegängelten, nicht schon dressierten Gedanken ahndet und vom Geist nichts duldet als das methodologisch Ausprobierte. Wissenschaft, das Medium der Autonomie, ist in einen Apparat der Heteronomie ausgearbeitet.“

⁵ Lüke/Meisinger/Souvignier, 2007, 144; vgl. auch Habermas, 2007, 51

⁶ Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesen aktuellen Problemen einer Wissenschaftsideologie und des Naturalismus vgl. Lübke, 2004, 207-221 sowie die Sammelbände Becker/Diewald, 2011; Lüke/Meisinger/Souvignier, 2007

die ein unbedingtes, letztes Anliegen haben, denen es um das Ganze geht, sind gefährdet, sich für ideologische Grenzübergriffe missbrauchen zu lassen. Zeigen sich die Folgen solcher Anmaßungen nicht bis heute in Formen eines religiösen Fundamentalismus' oder gewalttätigen Terrorismus'. Aber auch die Philosophie ist gegen den ideologischen Grenzübergreif nicht gefeit, wie totalitäre Ideologien zeigen. Außerdem bedrohen verstecktere Formen der Indoktrination wie Wirtschaftsideologien – ganz im Sinne Jaspers - existentielle Freiheit und Menschenwürde. Dies gilt auch für menschenverachtende Stereotypen beispielsweise gegenüber dem Fremden, denen mit dem aktuellen interkulturellen Ansatz seiner „Weltphilosophie“ begegnet werden könnte.¹ Ist es schließlich heute angesichts des Datenmissbrauchs und Ubiquitous Computing, die fast schon totalitäre Ausmaße annehmen, nicht vielleicht sogar wichtiger denn je, auf der Unverletzlichkeit der Privatsphäre als einer aktuellen Interpretation des existentiellen Freiraums zu insistieren? Wie sonst wollen wir die Unabhängigkeit und Unverwechselbarkeit unserer Person vor fremdbestimmenden Übergriffen bewahren?² In allen genannten Beispielen geriete Jaspers Ideologiekritik mit menschenverachtenden Vereinfachungen und heteronomen Verabsolutierungen zwangsläufig in Konflikt. Seine antidogmatische Kritik könnte darum heute noch Anregungen liefern bei der Analyse und Auseinandersetzung mit Weltanschauungen, sublimen Ideologisierung und deren Instrumentalisierungen.³

3.1.3.7. Natur- und Geisteswissenschaft⁴

Wenn Jaspers zeitlebens immer wieder – wie herausgearbeitet wurde - Philosophie von Wissenschaft abgrenzt, so bezieht er sich zumeist auf ein verengtes Verständnis „naturwissenschaftlicher Objektivität“, das sich ihm als „zwingend gewiß und allgemeingültig“⁵ darstellt.⁶ Philosophie und Wissenschaft erscheinen so als zwei gegensätzliche Pole, die als Extrempositionen in ihren Unterschieden wechselseitig ihre jeweiligen Kennzeichen und Einseitigkeiten verdeutlichen. Wie Jaspers vor diesem Hintergrund die „Geisteswissenschaften“ deutet und einordnet, kann weitere Aufschlüsse über diese Zusammenhänge bieten.

3.1.3.7.1. Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft

„Absolute Wertfreiheit [...] ist in den Naturwissenschaften prinzipiell und im Ganzen möglich, weil sie auf das zwingende Wissen von Tatsächlichem und das methodische Wissen ihrer jeweiligen Voraussetzungen und Theorien sich begrenzen können“⁷. Ungeachtet der bereits oben angesprochenen Widersprüchlichkeit dieser Aussage, die Absolutes und Relatives vermengt⁸, bringt Jaspers damit Entscheidendes zum Ausdruck: sein Verständnis „echter“ Wissenschaftlichkeit, das demnach seiner Ansicht nach eigentlich nur Naturwissenschaften verwirklichen. Denn nur Naturwissenschaften sollen zwar relativ und partikular, aber dafür in ihren jeweiligen – begrenzten - Spezialgebieten zu allgemeingültigem Wissen objektivierbarer Tatsachen und damit zu „absoluter Wertfreiheit“ fähig sein. Weil sie sich demnach jeder Wertung enthalten, klammern sie auch alles Existentielle aus. Jaspers sieht darin entscheidende Kriterien echter Wissenschaftlichkeit, die innerhalb der Grenzen naturwissenschaftlicher Forschungsgebiete möglich, in der Geisteswissenschaft dagegen nur in Ansätzen gegeben sind. Zwar kommt sie in

¹ Zu Aktualität dieser interkultureller Aspekte vgl. Cesana, 2016; Immel, 2011; Stelzer, 2016, 109-128; Teoharova, 2005

² Vgl. Wiegerling, 2009, 171: „Obwohl ein Wandel der Privatheitsvorstellungen seit längerem konstatiert wird, ist durch neueste Informationstechnologien [...] ein quasi totalitärer Schub in die Debatte gekommen. Mit Hilfe dieser Technologien können der Mensch und seine Lebensäußerungen nahezu vollkommen in einen Datenbestand übertragen werden. Kaum Erwähnung findet in der aktuellen Diskussion allerdings die Rolle der Privatheit für die Ausbildung personaler Identität als Ort radikaler Selbstbesinnung und –bestimmung.“ Zu den „Licht- und Schattenseiten virtueller Existenz“ in der Sicht Jaspers' vgl auch Hansen, 2013

³ Zum „Aufbrechen fixierter Weltbilder“ vgl. Stelzer, 2016, 109-128

⁴ Zur Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften vgl. z.B. P1, 185-206 und W, 71-76

⁵ U, 111

⁶ Vgl. z.B. das Kapitel 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46)

⁷ P1, 187

⁸ Vgl. oben Seite 47

dokumentarischen Editionen oder im rational-methodischen Verstehen von Texten, „wie es dem Bewußtsein überhaupt evident wird“¹, den Kriterien empirischer Forschung noch sehr nahe. Und auch die Geisteswissenschaft erweist sich auf dieser Stufe von ihren jeweiligen Ansätzen her als partikular. In einem solchen allgemeingültigen Wissen, das nur die perspektivische Beschränkung auf einzelne Gegenstände und ihre wertfreie Erfassung ermöglicht, erschöpft sich die geisteswissenschaftliche Aufgabe allerdings nicht. Sie sollte vielmehr versuchen, alles im geistigen Zusammenhang übergreifender Ideen zu verstehen. Eine solche geisteswissenschaftliche Deutung geht allerdings über das wertfrei Objektivierbare hinaus, wenn sie damit auch „Mitschöpfer des geschichtlichen Bewußtseins [wird], weil sie dessen Gehalt bestimmt.“²

Indem sie so mit den Kriterien empirischer Forschung ihre exakte Wissenschaftlichkeit einbüßt, stößt sie mit ihrem „Verstehen“ an zwei Grenzen: „an das bloß Daseiende, nur noch als Naturwirklichkeit Erforschbare, und an die Existenz“³ Zwischen dem „unverstehbar Äußerlichen der Wirklichkeit und [...] der allgemein unverstehbaren Innerlichkeit der Existenz“⁴ liegt also das Aufgabengebiet der Geisteswissenschaft. Einmal mehr ist es also die Auseinandersetzung mit Grenzen, die Jaspers eine erste Bestimmung der Geisteswissenschaften ermöglicht.

Jaspers versucht in seiner „Philosophischen Logik“ Geist in seiner Beziehung zum „Bewußtsein überhaupt“ genauer zu bestimmen: Geist setzt Denken zwingend voraus, Denken ist allerdings auch ohne Geist möglich. Das „Bewußtsein überhaupt“ unterscheidet sich nämlich grundlegend vom Geist: Ersteres geht es um Sein als etwas Anderes, Fremdes und macht es zu seinem gegenständlichen Objekt. Geist dagegen sucht im Anderen sich selbst zu erfassen „oder kurz: Der Geist hat es immer mit sich selbst, das Bewußtsein überhaupt mit einem anderen zu tun.“⁵ Jaspers weist darauf hin, dass auch Kants Verständnis des Bewusstseins daran nichts ändert: Zwar erscheinen uns die Gegenstände nur in den durch das „Bewußtsein überhaupt“ konstituierten Kategorien so, als ob sie nicht mehr etwas schlechthin Anderes seien, sondern etwas durch uns Mitgestaltetes. Tatsächlich bleiben sie als etwas, das weder bloßer Bewusstseinsinhalt noch das „Ding an sich“ ist, trotzdem der fremde Gegenstand, wenn auch in unseren Erkenntnisformen wahrgenommen. „Bewußtsein überhaupt“ selbst ist keine direkt zugängliche Wirklichkeit und kann daher nur in dem, was es hervorbringt, indirekt beschrieben werden: in der Logik, den Kategorien und Methoden. Lebendiger „Geist“ lässt sich dagegen in seinen Objektivierungen erfassen. Wenn allerdings das „Bewußtsein überhaupt“ den Geist erforschen will, so verliert er in seiner endlichen Gegenständlichkeit „den Charakter des Umgreifenden“⁶ und darum kann es auch den Geist selbst nicht erfassen, sondern nur seine Schöpfungen als Objekt. Anders verhält es sich, wenn der Geist sich selbst mit Hilfe des „Bewußtseins überhaupt“ in seinen Objektivierungen besser verstehen will. Denn der Geist ist auf seine Objektivierungen angewiesen, in denen er sich verwirklichend versteht und verstehend verwirklicht: „im Werk des Gedankens, der Kunst, der Dichtung; in Institutionen, Gesetzen und Verfassungen; in Berufen; in Sitten und Lebensordnungen.“⁷ Allerdings hat ein Verständnis, das sich in der Gegenständlichkeit des Werkes erschöpft, nicht teil an „der Helle [...] des bewegenden Sichselbstverstehens“, ⁸ mit welcher der Geist in der gegenständlichen Schöpfung zu ihrem und seinem „Grund“, ihrer und seiner „Substanz“ durchdringt, damit das Werk so „selbst erst wieder in seinem Wesen offenbar wird.“⁹

Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass in Jaspers' Verständnis des Geistes Hegelsche Dialektik zu finden ist¹⁰: so u.a. in Formulierungen wie „Die Spaltung ist ihm ein Übergang des Innewerdens seiner selbst im anderen“¹¹. Ein grundlegender Unterschied besteht allerdings in der erwähnten

¹ P1, 190

² P1, 190

³ P1, 189

⁴ P1, 189

⁵ W, 74

⁶ W, 75

⁷ W, 76

⁸ W, 73

⁹ W, 76

¹⁰ Vgl. z.B. Hersch, 1980, 59f.; Saner, 2005,89; Salamun, 2006, 73

¹¹ W, 74

unüberwindlichen Grenze, die das eigentliche Sein oder Umgreifende auch für den Geist darstellt. Geist als Umgreifendes ist also - bei aller Universalität - nicht das eigentliche Sein, der absolute Geist oder Gott, sondern wird als Geist selbst vom eigentlichen Sein als seinem Ursprung umfasst. Jaspers würde also auch in diesem Fall die Grenzüberschreitung ablehnen, wenn mit dem Geist als etwas Partikularem in der Welt die Welt als Ganzes erfasst und der Geist damit zum eigentlichen Sein verabsolutiert werden soll. Darum beharrt Jaspers auch immer wieder darauf, dass der Geist im genannten „bewegenden Sichselbstverstehen“ bzw. „geschichtlichen Bewusstsein“ den einmaligen existentiellen Austausch nur vorbereiten kann.

Bereits mit dieser Annäherung aber hat die Geisteswissenschaft zwangsläufig sowohl Wertfreiheit als auch allgemeingültige Objektivität und so ihre Wissenschaftlichkeit eingebüßt. Denn alles Existenzielle lässt sich nun einmal nicht mehr präzise erfassen, reproduzieren und direkt mitteilen, sondern ist „jeweils einmalig, indirekt und objektiv unfasslich.“¹

Es kann hier nur am Rande angemerkt werden, dass Jaspers mit dem Aspekt dieser Einmaligkeit der individuellen Existenz ein weiteres Problem geisteswissenschaftlicher Arbeit anspricht, mit dem sich auch Rickert, Tillich² oder Litt³ beschäftigen: die Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem, objektiver Allgemeingültigkeit und individueller Einmaligkeit bzw. existentiell entleerter Abstraktheit und existentiell erfüllter Konkretion.⁴ Dieser Konflikt taucht auch bei Jaspers in seinem Kampf für die unanschauliche und unverfügbare Einmaligkeit des Existentiellen und gegen die Grenzübergänge objektivierender Allgemeingültigkeit immer wieder auf. Und es zeigt sich dabei, dass er auf seiner Unlösbarkeit geradezu beharrt. Damit aber würde der Mensch in diesem Dilemma, wie es Theodor Litt pointiert formuliert, „dem ruhelosen Wechsel zwischen den Extremen ausgeliefert. Dann verehrt er bald in dem Besonderen das einzig Wirkliche, Lebendig-Gegenwärtige, Vollsaftig-Zeugungskräftige, vor dem das Allgemeine zum wesenlosen Gedankenschema verblasse – bald feiert er in dem Allgemeinen das einzig Standhaltende, Notwendige, Verlässliche, Überdauernde, vor dem das Besondere sich in seiner ganzen Beschränktheit enthülle.“⁵ Zwischen diesen beiden extremen Polen eines geradezu eigensinnigen Existentialismus bzw. Individualismus, wie wir ihn teilweise bei Jaspers finden, und der nivellierenden Objektivität des Positivismus schwankt die Geisteswissenschaft bis heute. Auch Jaspers trägt offensichtlich nichts zur Lösung dieses Konflikts bei, sondern verschärft das Dilemma eher noch.

Aufschlussreich sind die ideengeschichtlichen Zusammenhänge, in denen Jaspers Verständnis der Geisteswissenschaft steht. Dies zeigt sich in seiner Forderung nach „Existenzerhellung“, mit der er sich von einer Naturwissenschaft abgrenzt, die bloß „im Partikularen ideenlose Verstehbarkeit und Tatsächlichkeit“⁶ zu Wege bringt. Denn mit dieser geradezu klassischen Kontrastierung steht er in einer Tradition, deren Ursprünge bis in die Antike zurückreichen.⁷ Liessmann sieht in Epiktets Behauptung, dass die sinnerfüllte menschliche Selbsterkenntnis Priorität gegenüber der irrelevanten Erforschung des Kosmos hat, das Argumentationsmuster, das als Vorlage für alle geisteswissenschaftlichen Selbstrechtfertigungen bis heute gedient haben kann. Bei Jaspers zeigt sich zwar – bei aller sonstigen grundsätzlichen Wertschätzung⁸ – in diesem Zusammenhang ebenfalls das Bewusstsein eines Makels empirischer, objektivierender Methoden, wenn er ihnen – wie gesagt – eine „im Partikularen ideenlose Verstehbarkeit und Tatsächlichkeit“⁹ unterstellt.

¹ P1, 193

² Vgl. I, 137f.: In der Spannung von konkreter und allgemeiner Begriffsbildung sieht Tillich die entscheidende Herausforderung seines „Systems der Wissenschaften“ von 1923, ja ihre Überwindung ist für ihn „das Wichtigste in der gegenwärtigen Systematik“ überhaupt. Dass der wissenschaftstheoretische Diskurs seiner Zeit diese beiden Aspekte der Begriffsbildung analysiert, ist für ihn ein „Verdienst, besonders der Rickertschen Schule“.

³ Vgl. Litt, 1980

⁴ Zu der folgenden Darstellung dieses Problem vgl.: Liessmann, 1997, 354ff.

⁵ Litt, 1980, 62

⁶ P1, 192

⁷ Zu den folgenden Andeutungen über die geistesgeschichtliche Herausbildung der „Geisteswissenschaft“ insbesondere in ihrer Auseinandersetzung mit der „Naturwissenschaft“ vgl. Liessmann, 1997, 342-357

⁸ Vgl. Kapitel 3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft (Seite 49)

⁹ P1, 192

Allerdings kann Jaspers diese Einschätzung heute natürlich nicht mehr wie beispielsweise Hegel mit dem Anspruch verbinden, dass nun die Philosophie allen Wissenschaften und damit auch den Naturwissenschaften eine universale Grundlage bereitzustellen habe. Denn dies wäre ja nur möglich, wenn Hegels spekulative These zuträfe, dass Natur und Geist in der Idee eine untrennbare Einheit bildeten. Dieser selbst empfand schon „die Natur als ein Rätsel und Problem“¹ und musste zugestehen, dass „in der Natur [...] sich die Einheit des Begriffs [verbirgt].“² Zwar finden sich auch bei Jaspers ähnliche Formulierungen, wenn er darauf hinweist, wie das Verstehen des menschlichen Geistes an die Grenze „der undurchsichtig bleibenden fremden Wirklichkeit der Natur [strandet]“³. Allerdings handelt es sich dabei um eine Grenze, die tatsächlich unüberwindlich ist und die nicht eine tatsächliche Einheit wie bei Hegel nur verbirgt. Hier zeigt sich schon der entscheidende nächste Entwicklungsschritt Diltheys, der sich mit der Situation nach dem Scheitern Hegels auseinandersetzt. Diesen Schritt setzt natürlich auch Jaspers voraus und spitzt ihn existentiell zu: Wenn es nämlich nicht mehr möglich ist, die Natur nur als eine „Entäußerungsform der Vernunft“⁴ zu deuten, dann beruft sich die Geisteswissenschaft von nun an bis heute umgekehrt darauf, dass reflektiertes Menschsein, also Geist, sich nicht darin erschöpft, eine bloße „Entäußerungsform der Natur“⁵ zu sein.

Diese Abgrenzung verschärft Jaspers nun wiederum unter dem Einfluss Kierkegaards mit seiner Existenzphilosophie. Markiert er doch für den Geist nicht nur die Grenze zur Natur, mit der er alle Ansprüche des Naturalismus abwehrt, sondern auch zur unverfügbaren Existenz, um so allen Ideologisierung vorzubeugen. Die genannten Grenzen erfüllen schließlich noch eine weitere wichtige Funktion. Sie sollen Grenzerfahrungen ermöglichen und so zur Selbstfindung beitragen.⁶ Allerdings hat Jaspers nicht nur die Grenzen im Blick, sondern auch die komplexen Wechselbeziehungen zwischen Existenz, Geist und Natur: Auch wenn der Geist mit seinem Verstehen an der Natur „strandet“, so stellt diese doch für ihn die notwendige Grundlage dar. Dies gilt auch für seine Beziehung zur Existenz, die für ihn zwar unbegreiflich bleibt, aus der er aber auch die entscheidenden Impulse erfährt.

Psychologie und Soziologie räumt Jaspers eine Sonderstellung ein, weil sie auf der Grenze liegen zwischen empirischen Wissenschaften, „als die sie sich noch nicht konsolidieren können, und dem Charakter *existenzerhellenden Denkens*, als das sie aufhören Wissenschaften zu sein“⁷. Weil sie sich nun auf das Dasein beziehen, also auf jene Wirklichkeit, „in der Freiheit und Transzendenz sich begegnen“⁸, „in der ich, und die ich selbst bin“⁹, scheinen diese beiden Wissenschaften „die einzige zugängliche Totalität“¹⁰ im Blick zu haben. Darin sieht Jaspers auch die besondere Gefahr, dass sie sich anmaßen, das Ganze und Eigentliche des Daseins endgültig erfassen zu können. Dann kommt es im „Verkennen des wissenschaftlich Möglichen“¹¹ zur „*Aufhebung der Freiheit* des Selbstseins an ein gewußtes Sein“.¹² Zeigt sich doch hier das scheinbar unvermeidliche ideologische Bedürfnis, auch den Menschen mit seinem Handeln (Behaviorismus) und seiner Geschichte (Marxismus) in den Geisteswissenschaften endlich ebenfalls mit empirisch-objektivierenden Methoden auf allgemeingültige Naturgesetze reduzieren zu können. Bekanntlich brachte Engels am Grab Marx' seine Überzeugung zum Ausdruck, dass dieser so wie „Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur [...] das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte

¹ Hegel, 1986, 11

² Hegel, 1986, 25

³ P1, 193

⁴ Liessmann, 1997, 348

⁵ Liessmann, 1997, 348

⁶ Vgl. P1, 193: „Sucht Existenz im Verstehbaren des Geistes sich den Raum zu schaffen, um zu sich selbst zu kommen, so drängt sie nicht weniger an das Unbegreifliche als die Grenze des Verstehens, um am Abgrund des Daseins seiner selbst inne zu werden.“

⁷ P1, 203

⁸ P1, 204

⁹ P1, 205

¹⁰ P1, 205

¹¹ P1, 206

¹² P1, 206

[entdeckte].“¹ Damit zeige sich hier einmal mehr der Versuch, das oben angesprochene Dilemma von Allgemeinem und Besonderen² mit einer ideologischen Grenzüberschreitung ins eine Extrem gewaltsam zu überwinden.

Zwar strebt Jaspers universales „Wissen der Weltorientierung geschichtlich *im Zusammenhang des gesamten Dasein des Geistes*“³ an. Aber alle natur- und geisteswissenschaftliche Forschungen dringen nicht zum Eigentlichen vor, sondern können nur versuchen, es vorzubereiten, Bedingungen zu schaffen. Denn eine „Weltorientierung“, die Jaspers Ansprüche erfüllt, „wurzelt in existentiellen Impulsen und in übergreifenden Ideen und kann nicht mehr durch weltorientierendes Wissen zureichend begriffen werden, sondern als echtes Tun nur philosophisch appellierend erhellt werden.“⁴

3.1.3.7.2. Fragwürdigkeit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft

Trotz der genannten widersprüchlichen Äußerungen machen Jaspers ausführliche Erörterungen zur Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften unmissverständlich klar, dass er Wissenschaftlichkeit allein auf die objektivierenden Methoden begrenzt und Natur- und Geisteswissenschaft so eindeutig voneinander abgrenzt.

Auf die wachsenden „postmodernen“ Schwierigkeiten, heute nicht nur die „Geisteswissenschaften“, sondern auch die „Naturwissenschaften“ eindeutig zu bestimmen und voneinander abzugrenzen, kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden.⁵ Dies trifft auch auf die begriffsgeschichtlichen Probleme zu, von deren verwirrenden Vielfalt man sich mit einem Blick ins „Historische Wörterbuch der Philosophie“⁶ überzeugen kann. Wolfgang Welsch resümiert daher: „Geisteswissenschaften ist primär ein klassifikatorischer, nicht ein definitorischer Ausdruck.“⁷ Dass Jaspers mit seiner Abgrenzung eine geradezu „zwingende Allgemeingültigkeit“ suggeriert, erscheint allerdings nicht erst heute „seltsam antiquiert“ und „reichlich abgestanden“⁸. Handelt es sich dabei doch um „ein Produkt des 19. Jahrhunderts“⁹, als sich nicht nur Humboldt und Dilthey durch den Vormarsch der Naturwissenschaften herausgefordert sahen. Nun haben zwar in der Praxis diese Herausforderungen heute nichts an Bedeutung verloren, sondern sich eher noch verschärft. Denn in der gesellschaftlichen Wertschätzung, wie sie sich auch in der Verteilung von Fördergeldern zeigt, sind die Prioritäten eher noch eindeutiger verteilt. In der theoretischen Auseinandersetzung allerdings, auf die es hier ankommt, hat sich die Situation geändert¹⁰:

So zeigen sich zum einen immer mehr Gemeinsamkeiten zwischen „Natur- und Geisteswissenschaften“, so dass die These einer Unterscheidung zunehmend schwieriger aufrechtzuerhalten ist. Zum anderen fällt es immer schwerer, einen Konsens über Gemeinsamkeiten in den Einzelwissenschaften wegen ihrer vielfältigen Ausprägungen zu erzielen: Zweifel an einer rationalen linear-einheitlichen Gesetzmäßigkeit des naturwissenschaftlichen Fortschritts im Vergleich zur „Periodisierung durch revolutionäre Umbrüche von Stil, Geschmack und institutioneller Struktur“¹¹ in Literatur, Musik oder Kunst weckte Thomas Kuhn. In seinem Werk über die „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“¹², die von der Entwicklung der Geisteswissenschaften, Künste mit ihren irrationalen Brüchen und sogar der Politik angeregt wurde,

¹ Marx/Engels, 1962, 335

² Vgl. oben z.B. Seite 63f.

³ P1, 210

⁴ P1, 211

⁵ Als Überblick über diese komplexen Problematik aus unterschiedlichen Perspektiven von verschiedenen Autoren vgl.: Magerl, 1997

⁶ Vgl. Diemer, 1974, 211-215

⁷ Welsch, 1997, 317

⁸ Liessmann, 1997, 339. „Zum fragwürdigen Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften“ vgl. Konrad Paul Liessmanns aufschlussreichen Aufsatz (Liessmann, 1997, 339-357)!

⁹ Liessmann, 1997, 339

¹⁰ Zu den im Folgenden angesprochenen Veränderungen im Selbstverständnis und Verhältnis der Wissenschaften vgl. Liessmann, 1997, 339ff.; Welsch, 1997, 317-322

¹¹ Kuhn, 1976, 220

¹² Vgl. Kuhn, 1976

zeigt er erstaunliche Parallelen in den Naturwissenschaften auf. Die gewohnte Unterscheidung ließ sich spätestens dann nicht mehr aufrechterhalten, als sich immer deutlicher herausstellte, welche Bedeutung auch ästhetischen Kriterien und rhetorischen Figuren wie der Metapher in den physikalischen oder biologischen Theoriebildungen zukommt. Welsch weist darauf hin, dass Geisteswissenschaftler für Physiker wichtige Partner sind, wenn sie Theorien der Naturprozesse entwickeln und sich dabei zwangsläufig auch ästhetischer Vorstellungen bedienen. Deshalb „konsultieren [sie] Ästhetiker, um nicht bloß Figurationen einer Gemeinplatz-Ästhetik, sondern Vorstellungen einer komplexen Ästhetik als Suchmodelle einsetzen zu können.“¹ Hans Blumenberg schließlich macht darauf aufmerksam, dass die Molekularbiologie den genetischen Code als Zeichensystem versteht, das gelesen und so als eine neue Version der Metapher vom „Buch der Natur“² interpretiert werden kann.

Daneben ist über die konventionellen und institutionellen Abgrenzungen hinaus auch innerhalb der Geisteswissenschaften keine präzisere Bestimmung möglich, und zwar sowohl hinsichtlich der Stoffgebiete und Methoden als auch Fächer.³ Andererseits kann es über alle Grenzen hinweg auch zu frappierenden Überschneidungen und Parallelen kommen. Es sei dahingestellt, wie mit dieser unüberschaubaren Komplexität umzugehen ist. Entscheidend für unser Thema ist, wie Jaspers sich mit ihr auseinandersetzt: offensichtlich wieder einmal, indem er zuspitzt und vereinfacht, um die Grenze, welche Existenz und Transzendenz vor Übergriffen schützen soll, deutlicher hervorzuheben. Das empirisch-objektivierende Denken kann nämlich dem Anspruch, als eindeutiges Unterscheidungskriterium echter Wissenschaftlichkeit zu dienen, keineswegs genügen. Die angedeutete widersprüchliche Vielfalt macht nämlich eine weitaus differenziertere Wahrnehmung und Unterscheidung notwendig. Hier sei nochmals an Vilém Flussers differenzierteres Verständnis erinnert⁴: komplexer Wirklichkeitsbereiche, die sich oft in überlappende Bereiche auffächern und eher durch komplexe Grenzregionen bzw. „ineinandergreifende graue Zonen“⁵ miteinander verbunden als voneinander getrennt sind. Auch seine erwähnten Anregungen zu einer angemesseneren „grenzübergreifenden“, interdisziplinären Forschung erscheinen darum weitaus produktiver als vereinfachende dualistische Grenzziehungen. Jaspers’ „fein säuberliche“ eindeutige Unterscheidung ist darum in diesem pauschalen Dualismus nicht mehr aufrechtzuerhalten zwischen Methoden, die zu „zwingend allgemeingültigem“ Wissen führen, aber die existentielle Dimension verfehlen einerseits und geisteswissenschaftlichen Methoden, welche die Existenzerhellung zwar vorbereiten, aber nicht zu Aussagen von wissenschaftlicher Präzision fähig sein sollen andererseits. Denn dieser überspitzten Polarisierung liegt eine vielfach kritisierte verengte und undifferenzierte Auffassung von Wissenschaft zugrunde⁶: So wirft ihm Bollnow vor⁷, dass er so alle hermeneutischen Errungenschaften der Geisteswissenschaft pauschal als unwissenschaftlich diskreditiert. Eine Wissenschaftlichkeit, die auf empirischen Positivismus beschränkt bleibt, „beraubt aber nicht nur die philosophische Erhellung der menschlichen Existenz ihrer eigentlichen Kraft, sondern führt schon innerhalb der Ebene der Wissenschaften selbst auf Schwierigkeiten.“⁸ Bollnow zeigt dies anhand der Edition eines Textes, die Jaspers als Beispiel für den Erfolg objektivierender Methoden anführt, wie sie sich ansatzweise auch in den Geisteswissenschaften finden. Demnach müsste die kritische Textedition aufgrund objektivierender empirischer Methoden zu allgemeingültigem Faktenwissen führen. Eine solche Annahme vereinfacht jedoch die tatsächliche Forschungsarbeit. Denn um einen Jahrtausende alten philosophischen Text herausgeben zu können, genügt es keineswegs empirische Tatsachen wie Quellen zu analysieren. Es müssen vielmehr zusätzlich noch der philosophische Gehalt des Textes, evtl. der Kontext des Gesamtwerks sowie Ideen der Epoche berücksichtigt werden. Bollnow

¹ Welsch, 1997, 320, Anm. 11

² Blumenberg, 1981, 372ff.; vgl. Liessmann, 1997, 339f.

³ Als Abriss dieser Problematik vgl.: Welsch, 1997, 319-322

⁴ Vgl. Seite 12

⁵ Guldin, 2011, 39

⁶ Zu diesen Vorwürfen vgl. Salamun, 2006, 95f.

⁷ Vgl. Bollnow, 1973, 194-206

⁸ Bollnow, 1973, 196

wirft Jaspers darum zu Recht vor, dass er mit seiner Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Feststellung von Tatsachen einerseits und unwissenschaftlichem Verstehen andererseits ganzheitliche geisteswissenschaftliche Prozesse willkürlich zerschneidet.

Den entspricht, dass Jaspers eine wichtige geisteswissenschaftliche Methode, den hermeneutischen Zirkel, nicht als produktives Hilfsmittel der Erkenntnis ansieht. Er ist für ihn vielmehr ein Hinweis auf die Aufhebung sicheren Wissens und soll so vor unangemessenen Fixierungen schützen. Es ist nämlich „der objektive Zirkel, in dem das gegenständlich Gesagte seinen Grund verliert und verschwindet, während gerade das bleibt, worum es sich handelt“, ¹ also die unfassbare und unaussprechliche existentielle Kommunikation.

Anstatt also die Geisteswissenschaft mit ihren durchaus produktiven Methoden als Wissenschaft differenziert zu würdigen ², scheint Jaspers auch hier seinen Fokus auf die Grenze zu legen: zwischen exakter Wissenschaft objektivierbarer Gegenstände ³ und der Philosophie als „Erhellung“ ungegenständlicher Existenz. Und auch hier bestimmt diese Grenze Jaspers Denken, wenn er glaubt, so die Unfassbarkeit der Existenz vor dem Grenzübergreif der Wissenschaften schützen zu müssen. Darum entscheidet er sich – so 1954 in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann – ganz bewusst dafür „den Begriff der Wissenschaft [...] in jenem, klaren, bestimmten, engeren Sinn zu nehmen und die Verschleierung der Grenzen zwischen beiden Erkenntnisweisen überall im Keime aufzuheben.“ ⁴ Was nämlich dem Existentiellen nicht allzu nahe kommen kann wie die Naturwissenschaften, dem räumt er generös wissenschaftliche Allgemeingültigkeit ein, was sich aber mit dem Existentiellen beschäftigt wie die „Existenzerhellung“ oder ihm nur nahe kommen könnte wie die Teilnahme an der Welt der Ideen, dem wird jede wissenschaftliche Gültigkeit abgesprochen. Denn aus solchem, geisteswissenschaftlichen philosophischen Denken könnte sich ja eine dogmatische Weltanschauung entwickeln, die das Existentielle seiner Freiräume beraubt. ⁵

Hier ist zu fragen, ob nicht die Anwendung geisteswissenschaftlicher Methoden auf ontologische, metaphysische oder existentielle Fragestellungen möglich ist, ohne diese zu überschätzen oder gar dogmatisch zu verabsolutieren, wenn sie von ihren Voraussetzungen her offengelegt werden. Marcel Reding fragt darum zu Recht, welchen Sinn Jaspers aufwändigen existenzphilosophischen Überlegungen haben, mit denen er die Möglichkeiten des Existierens auslotet. Natürlich können sie wie alles Philosophieren nur allgemeine Strukturen aufzeigen. Aber gefährdet dieses Nachdenken über allgemeine Möglichkeiten das tatsächliche konkrete Existieren oder schließt es dieses gar aus? Wenn das jedoch nicht der Fall ist und nur dann hat Jaspers Philosophie einen Sinn, „gibt es keinen unüberbrückbaren Gegensatz von möglicher und wirklicher Existenz, wie es auch keinen unüberbrückbaren Gegensatz gibt von Wissen und Existenzerhellung. Den gibt es nur auf Grund einer willkürlichen, allzu engen Fassung des Wissensbegriffes, der kritiklos auf Kant und Weber fußt.“ ⁶ Heidegger kann als produktives Gegenbeispiel dienen. Er sieht nämlich im Anschluss an Dilthey ⁷ diesen Gegensatz nicht, wenn er im Unterschied zu Jaspers die Ontologie des Daseins in hermeneutischen Zirkelbewegungen systematisch angeht. Bollnow weist – bei aller grundsätzlicher Skepsis – darauf hin, dass „grade in diesem konstruktiven Zug“ ⁸ seine innovative Leistung besteht. „Es entsteht so zwischen den einzelnen Seiten des menschlichen Daseins eine wechselseitige Erhellung, welche grade durch eine für Jaspers schon verbotene Festigkeit in den Aussagen ermöglicht ist.“ ⁹

¹ P2, 13

² Zu den Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaftlichkeit „verstehender“ und „erklärender“ Methoden vgl. das „Kolloquium 4. Barrieren des Verstehens und Erklärens, in: Hohgrebe, 2004, 162-203

³ Vgl. Saner, 2005, 70

⁴ Ent, 108f.

⁵ Vgl. Reding, 1949, 108: Marcel Reding weist bereits 1949 darauf hin, wie Jaspers mit seinem engen Wissenschaftsbegriff „den radikalen Dualismus von Weltorientierung und Existenzerhellung ein[führte]. Mit Hilfe dieser Unterscheidung soll jede harmonische Weltanschauung zunichte gemacht werden“, weil sie in ihrer dogmatischen Verkrustung die existentielle Freiheit gefährdet.

⁶ Reding, 1949, 109

⁷ Vgl. zum Einfluss Diltheys auf Heidegger: Bollnow, 1973, 208; Stegmüller, 1976, 151

⁸ Bollnow, 1973, 208

⁹ Bollnow, 1973, 208

Ist Jaspers Insistieren auf der Begrenztheit geisteswissenschaftlicher oder philosophischer Aussagen eher vor einer dogmatischen Verabsolutierung gefeit oder stellt nicht genau dieses Insistieren eine solche dar und zwar - ironischerweise - in Gestalt des Skeptizismus? Kann es so Jaspers noch gelingen, seinem eigenen Anspruch gerecht zu werden, mit seinem Denken in Polaritäten die Position auf der Grenze zwischen Dogmatismus und Skeptizismus¹ einzuhalten? Oder verweilt er nicht – die Frage sei hier erneut gestellt - eher auf einem Pol, auf der Erkenntnisskepsis, der Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten?

3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis

3.1.4.1. Fragwürdige Grenze zwischen Daseinssphären und existentiell

Ursprung

Wenn Jaspers sich – wie die bisherigen Ausführungen ergaben - zum Verhältnis zwischen den Daseinssphären und dem Unbedingten, zwischen objektivierbaren Gegenständen und dem existentiell Unfassbaren äußert, stellen sich Fragen: Einerseits insistiert er auf der Grenze der objektivierenden Erkenntnis und rationalen Aussage, die unüberwindlich ist und so die Freiheit des existentiellen Ursprungs wahrt. Andererseits besteht auf einer anderen Ebene insofern eine rege Wechselbeziehung, als das Unbedingte in den Sphären nicht nur wirksam ist, sondern die Sphären in ihm sogar „erst ihr Leben haben“.² Wenn Jaspers damit den Glauben der existentiellen Ursprungssituation anspricht, der „in die Eigengesetzlichkeit der Geistessphären tritt“³, so stellt sich die Frage, wie er dort auftritt. Jaspers spricht vom Glauben „in Gestalt der Wissenschaft“, von der die Sphären „beseelenden Philosophie“ oder der Wissenschaft, die „gelenkt“ wird von „existierender Philosophie“⁴. Mit diesen Umschreibungen wird zum Ausdruck gebracht, dass der ursprüngliche Glaube erfassbare Wirkungen in der gegenständlichen Welt hinterlässt. Wie das möglich sein kann und sich vollzieht, lässt Jaspers mit diesen unpräzisen Formulierungen im Dunkeln. Fest steht nur, dass der objektivierenden Erkenntnis der existentielle Ursprung eindeutig verschlossen ist.

Durch solche Annahmen werden aber die Wirkungen freier Entscheidungen in der Welt, die Jaspers im unanschaulichen existentiellen Ursprung begründet sieht, problematisch.⁵ Unterscheidet er doch in Anlehnung an Kant die Handlungen des „Daseins“, die erkennbaren Ursachen mit kausaler Notwendigkeit entspringen, von den existentiellen Entscheidungen, die in Freiheit aus unbegreiflichem unbedingtem Ursprung getroffen werden.⁶ Abgesehen davon, dass es grundsätzlich wohl kaum zur Klärung beitragen kann, darauf zu bestehen, dass existentielle Freiheit nicht erkennbar sei, ergeben sich weitere Probleme: Denn wenn „weltliche“ Handlungen, was auch Jaspers zugesteht, sich in ihren bestimmbar bedingten Ursachen oder Motiven und konkreten Auswirkungen bestimmen lassen, wie unterscheiden sich dann davon die Handlungen aus nichtgegenständlichen Ursachen? Wenn keine Ursache, kein Wille und keine Entscheidung vorliegen, kann es unter Annahme der Kausalitätsgesetze zu keiner weltlichen Handlung kommen. Dies wäre - so Griener – nur möglich, wenn entweder die Kausalität unterbrochen würde oder es müsste „angenommen werden, daß es für dieselben Vorkommnisse zwei verschiedene Ursachen (eine gegenständliche und eine nichtgegenständliche) gibt; da jedoch eine Ursache gerade eine hinreichende Vorbedingung ist, scheint die Einführung einer weiteren, nicht erkennbaren und nicht gegenständlichen Ursache überflüssig.“⁷ Ebenso fragwürdig erscheinen die umgekehrten Konsequenzen, mit denen sich Jaspers konfrontiert sieht: Haben konkrete bedingte Umstände, welche die Freiheit brutal unterdrücken, keine Auswirkung auf die unanschauliche Innerlichkeit der Existenz? Gerade anhand der Freiheit also, die für Jaspers und Kant so zentral ist, lässt sich das problematische Verhältnis von Bedingtem und Unbedingtem verdeutlichen: „Wie bei Kant, so

¹ Vgl. P1, 323f.

² P1, 261

³ P1, 261

⁴ P1, 256

⁵ Vgl. Griener, 1991, 29f.

⁶ Vgl. P1, 15ff.; P2, 1ff.; Griener, 1991, 29f.

⁷ Griener, 1991, 30

scheint auch hier die Annahme eines nichtgegenständlichen Ursprungs der Handlung einerseits deren Möglichkeit zu untergraben und andererseits die Zerstörung der menschlichen Freiheit durch äußere Umstände zu verunmöglichen.“¹

Wegen dieser fragwürdigen Verabsolutierung der Grenze weigert sich Jaspers, auf folgende grundlegenden ontologischen oder metaphysischen Fragen genauer einzugehen: Wie verhält sich das Unbedingte zu den Daseinssphären, wie das Sein oder „Umgreifende“ zum Gegenständlichen bzw. zu den Möglichkeiten der Erkenntnis? Wie sind die Grenzen der Erkenntnis zu bestimmen? Wie schon erwähnt ist das Umgreifende „das für uns das ungeschlossen bleibende Ganze als der Grund des Seins. Dieses Umgreifende suchen wir, wenn wir philosophieren.“² Mit diesem „Umgreifenden“ knüpft Jaspers an die bereits erwähnte Tradition an, welche die Vorsokratiker mit ihren Vorstellungen einer Abgrenzung der Einzeldinge vom Unbegrenzten oder Unbestimmten (Apeiron) begründeten, und zwar in der Auseinandersetzung um die Einheit eines qualitativ unbestimmten oder quantitativ unbegrenzten Grund, aus dem alles entsteht.³ Auch Jaspers deutet sein „Umgreifendes“ sozusagen als den Horizont, der alles umfasst, was als Gegenstand erscheint und der darum selbst nicht zum Gegenstand werden kann, „sondern wir werden denkend seiner inne nur als Grenze.“⁴ Damit sind neben der „Existenz“ noch mit „Sein“ oder „Umgreifendem“ wichtige „Gegenstände“ der Philosophie Jaspers umrissen, aber auch die Grenze unserer Erkenntnis ihnen gegenüber markiert. Mit dieser unüberwindlichen Grenze ist auch für Jaspers Denken die größtmögliche Annäherung erreicht. Nur die direkte Erkenntnis des Gegenständlichen der Sphären ist somit möglich, während das, worauf es Jaspers eigentlich ankommt, für unser Denken und Mitteilen unzugänglich bleibt bzw. nur indirekt umschrieben werden kann.

3.1.4.2. Fragwürdige Traditionen der Grenzen vernünftiger Erkenntnis

Jaspers steht mit diesen Vorstellungen der Unanschaulichkeit von Sein und Umgreifendem nicht nur in einer metaphysischen Tradition, die auf die Vorsokratiker zurückgeht. Er greift vielmehr mit seiner Akzentuierung des existentiell Unfassbaren auch Gedanken Kierkegaards auf⁵, für den das existentiell Unbedingte immer nur als „die objektive Ungewissheit, [...] die höchste Wahrheit ist, die es für einen Existierenden gibt.“⁶ Weil diese subjektive Wahrheit - Kierkegaard nennt sie wie Jaspers „Glaube“ - notwendig die Grenzen der beschränkten vernünftigen Erkenntnis transzendiert, muss zwangsläufig „das Objektivwerden-Wollen die Unwahrheit“⁷ sein.⁸ Darum muss Jaspers in dieser Kompromisslosigkeit die Grenzen objektivierender Rationalität gegenüber seinen eigentlichen „Gegenständen“ Existenz“ und „Transzendenz“ markieren sowie auf der Unmöglichkeit eines mitteilbaren Wissens über sie beharren. Besteht dann aber nicht die Gefahr, dass sich Auswirkungen eines existentiellen Anliegens, das sich in den Sphären als innovative Aussage oder neue Formsprache zeigt, nicht diskutiert werden können? Kann sich der Protagonist eines solchen Impulses doch stets darauf berufen, dass alles Erkennbare nicht das Eigentliche sei, sondern nur unvollkommener, indirekter Ausdruck des eigentlichen existentiellen Anliegens. Wenn es aber nicht erfassbar ist, dann ist es auch nicht mitteilbar und kann darum auch nicht in Frage gestellt werden. Droht dann nicht jede Kommunikation abubrechen, weil der Wahrheitsgehalt aller Aussagen über diesen Zusammenhang eigentlich unmöglich, zumindest fragwürdig ist? Wenn Jaspers vorbeugend auf der Unzulänglichkeit aller und damit auch der eigenen Aussagen insistiert, unterbricht er so nicht zudem notwendige wechselseitige Beziehungen zu Mitmenschen und Welt. Damit aber droht er, sich in einer „weltlosen Innerlichkeit“⁹ zu verschließen und er erschwert

¹ Griener, 1991, 30

² W, 39

³ Vgl. oben Seite 8

⁴ W, 39

⁵ Vgl. PA, 71: „Während des Weltkrieges fand eine gründliche Plotinlektüre statt, vor allem aber die Erleuchtung durch Kierkegaard. Kierkegaard verdanke ich den Begriff der Existenz, der mir seit 1916 maßgebend wurde, um das zu fassen, worum ich mich bis dahin in Unruhe bemüht hatte.“ vgl. auch diese Arbeit, Seite 50

⁶ Kierkegaard, 1959, 345

⁷ Kierkegaard, 1959, 344

⁸ Zum Einfluss Kierkegaards auf Jaspers vgl. auch unten Seite 50

⁹ Bollnow, 1973, 216

produktive Auseinandersetzung und Entwicklung. Bollnow sieht darin allerdings „eine tiefe Verkehrung [...]. Diese Verkehrung besteht darin, daß hier der Mensch die natürliche Wegwendung von sich an die Sache preisgibt, in sich selbst zurückgebogen notwendig den Zusammenhang mit der echten Realität verliert.“¹

Auch Hans Albert weist auf dieses Problem hin, wenn er Kierkegaard und damit indirekt auch Jaspers vorhält, „einen gegen alle Vernunftgründe immunen Glauben zu prämiieren und im Zusammenhang damit die Suche nach objektiver Wahrheit zu desavouieren, wie das in der christlichen Theologie immer wieder geschehen ist.“² Albert setzt sich hier zwar nicht grundsätzlich mit dem Problem der Erkenntnis bzw. des Wissens auseinander, ganz zu schweigen von dem speziellen Problem eines differenzierteren Verständnisses existentieller, transzendenter oder auch theologischer Phänomene jenseits objektivierender Methoden. Setzt er hier doch unreflektiert voraus, dass wissenschaftlich objektiviertes Wissen „die Wahrheit im üblichen Sinne“³ sei. Dennoch weist er mit dieser Kritik an Kierkegaard zu Recht auch auf ein grundlegendes Problem der Philosophie Jaspers' hin, auf das wir immer wieder stoßen: Auf den Widerspruch, dass er einerseits auf der Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit von Existenz, Transzendenz, Sein, Umgreifendem, Glauben oder Gott wortreich insistiert. Andererseits aber macht er zu diesem Zusammenhang unzählige Aussagen, für die er - wenn er aussagt, kritisiert, ermahnt oder fordert - ohne Zweifel auch den Anspruch auf vernünftige Evidenz geltend macht, ja machen muss. Gelten für solche Aussagen dann nicht auch, dass sie sich mit rationalen Argumenten der wissenschaftlichen Diskussion und Kritik auf Augenhöhe stellen müssen.

Oder müsste Jaspers stattdessen nicht grundsätzlich schweigen, spätestens aber, nachdem er diesen Sachverhalt verdeutlicht hat? Mit Wittgenstein ließe sich sogar noch darüber hinaus fragen, ob diese Vergewisserung der Grenze, ja allein die Frage nach dem Sein nicht schon eine unzulässige Grenzüberschreitung darstellt. Wie kann ich über etwas nachdenken, nach etwas fragen, was sich völlig verweigert. „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. *Das Rätsel* gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden.“⁴ Allerdings weiß auch Wittgenstein, dass, wenn der Positivismus seine Arbeit getan hat und damit keine sinnvollen Fragen und Antworten mehr bleiben, „unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“⁵ Weil es also offensichtlich doch etwas über das sinnvoll Beschreibbare Hinausgehendes gibt, fordert er – eigentlich im Widerspruch zu seiner obigen Annahme - von der Philosophie: „Sie soll das Denkbare abgrenzen und damit das Undenkbare. Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen.“⁶ Jaspers kommt mit seinem Verständnis der Grenze Wittgenstein hier sehr nahe, geht aber auch darüber hinaus. Der frühe Wittgenstein beschränkt sich nämlich im Tractatus tatsächlich im Großen und Ganzen darauf, Möglichkeiten und Grenzen der Philosophie abzustecken, die bei ihm den Grenzen empirischer Naturwissenschaft sehr nahe kommen. Jaspers steckt diese Möglichkeiten und Grenzen zwar auch ab, aber er verfolgt damit die entgegengesetzte Absicht: Wittgenstein will nämlich so die Unsinnigkeiten traditioneller philosophischer Fragen überwinden bzw. aufheben und sich auf die konkrete Praxis des Gegebenen beschränken. Jaspers versucht dagegen über diese Grenzen des Faktischen hinweg auf verschiedenen Wegen gerade zu den traditionellen „Gegenständen“ der Philosophie hin zu transzendieren wie dem Sein oder der Transzendenz.

Ein interessanter Aspekt ist übrigens, dass Jaspers, wenn er so das vordergründig Gegenständliche vom transzendenten Eigentlichen abgrenzt, ganz der bereits angesprochenen abendländischen philosophischen Tradition verhaftet bleibt: der Unterscheidung von Erscheinung und Wesen oder

¹ Bollnow, 1973, 216

² Albert, 1985, 326

³ Albert, 1985, 327

⁴ Wittgenstein, Tractatus, 1963, 82; Vgl. auch: Ders., Tagebücher, 1963, 143: „Aber könnte es nicht etwas geben, was durch einen Satz sich nicht ausdrücken lässt (und auch kein Gegenstand ist)?“ Das ließe sich eben dann durch die Sprache nicht ausdrücken; und wir können auch nicht danach fragen.“

⁵ Wittgenstein, Tractatus, 1963, 82

⁶ Wittgenstein, Tractatus, 1963, 32

Schein und Sein. Selbst Wittgenstein kann sich dieser Tradition nicht entziehen – Salamun¹ weist auf die Überlegungen Feyerabends² zu diesem bemerkenswerten Dilemma hin: Versucht Wittgenstein doch nun hinter den „Verkleidungen“ der traditionellen Philosophie den eigentlichen sprachlichen Grund, also die Elemente, freizulegen, hinter denen nichts mehr verborgen ist. „Damit aber ist die ganze Problematik von Wesen und Erscheinung, Kern und Schale wieder eingeführt, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen.“³ Wenn also beide zwar das Versagen des Denkens und der Sprache gegenüber metaphysischen Inhalten - Wittgenstein nennt sie „mystische“⁴ - betonen, so verwickeln sie sie sich damit zwangsläufig in Widersprüche. Widersprechen sie doch mit dieser Aussage dem damit Ausgesagten. Auf diesen Widerspruch, dass die Ablehnung der Metaphysik selbst Metaphysik und dass diese darum letztlich unverzichtbar ist, weist – wie bereits erwähnt – sogar der Dekonstruktivist Derridas hin⁵.

3.1.4.3. Kant, Hegel, Wittgenstein und die Grenzen vernünftiger Erkenntnis

In der Diskussion um die Grenzen vernünftiger Erkenntnis kann sich die Auseinandersetzung mit Hegels oben zitierter Aussage als produktiv erweisen: „Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist.“ Es sei daher offensichtlich „daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist.“⁶ Schnädelbach zeigt, dass Hegel hier „Denkbares“ und „Erkennbares“ nicht wie Kant unterscheidet. Denn es ist zwar offensichtlich, dass wir Endliches, Beschränktes oder Bedingtes nur in Relation zum Unendlichen, Unbeschränkten oder Unbedingten denken können, ja müssen. Aus dieser Möglichkeit bzw. Notwendigkeit, dass für unsere Vernunft Unendliches oder Unbedingtes denkbar ist, ergibt sich allerdings keineswegs, dass wir mit unserer endlichen Vernunft Unendliches oder Unbedingtes auch erkennen oder nur die Frage beantworten können, ob es ein Unendliches oder Unbedingtes überhaupt gibt. Vernunft ist nämlich „zwar *notwendige*, aber *nicht hinreichende* Bedingung des Erkennens“⁷. Es sind darum gerade diese denkbaren „metaphysischen“ Unterscheidungen - beispielsweise von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ bei Kant -, die uns die Grenzen unserer Erkenntnis verdeutlichen.

Allerdings – so Schnädelbach⁸ im Anschluss an Kant und den späten Wittgenstein – sind diese Grenzen nicht vorgegeben und liegen darum auch keineswegs ein für alle Mal fest. Sondern sie sind immer wieder neu zu ziehen, und zwar mit Hilfe der Vernunft zu ganz bestimmten Zwecken der Erkenntnis: Kant versucht mit dieser vernünftigen „kriterialen“ Selbstbegrenzung die Erkenntnis vor zwei Gefahren zu schützen, einerseits vor einem spekulativen metaphysischen Dogmatismus und andererseits vor einem empiristischen Skeptizismus. Wittgenstein ging es darum, sprachliche Kommunikation gegenüber einem „*sinnkritische[n]* Skeptizismus“⁹ abzusichern. „Die Einsicht, daß nicht alles möglich ist, wenn wir erkennen bzw. verstanden werden wollen, nötigt zur Selbstbegrenzung der Vernunft, aber nur, wenn sie sich selbst im Ernst die Zwecke des Erkennens und Verstehens vorsetzt.“¹⁰ Eine solche „kriteriale“ Grenzziehung, die letztlich zur Selbsterhaltung von Vernunft, wissenschaftlicher Erkenntnis und Verständigung dient, ist nur möglich, wenn sie auch das Unerkennbare jenseits der Grenze denkt. Sie bleibt darum stets umstritten und dem vernünftigen Diskurs, der Infragestellung und Veränderung ausgesetzt.

¹ Vgl. Salamun, 2006, 29f.

² Vgl. Feyerabend, 1972, 45-47

³ Feyerabend, 1972, 45

⁴ Vgl.: Wittgenstein, Tractatus, 1963, 82

⁵ Vgl. oben Seite 10

⁶ Hegel, 1989, 144

⁷ Schnädelbach, 2004, 288

⁸ Vgl. Schnädelbach, 2004, 292ff.

⁹ Schnädelbach, 2004, 295

¹⁰ Schnädelbach, 2004, 295

3.1.4.4. Fragwürdige Verabsolutierung der Grenzen vernünftiger Erkenntnis

Wird Jaspers einem „offen-prozessualen“, „kriterialen“ Verständnis der Grenze vernünftiger Erkenntnis gerecht? Insistiert er auf Grenzen, die er im vernünftigen wissenschaftlichen Diskurs erarbeitet und weiterentwickelt, indem er stets „sich selbst im Ernst die Zwecke des Erkennens und Verstehens vorsetzt“¹? Vermeidet er dabei alle dogmatischen Vorstellungen von vorgegebenen unveränderlichen, absolut gültigen Grenzen wie beispielsweise Hans Lenk mit seiner Synthese unterschiedlicher Ansätze und Methoden?² Es ist zu bezweifeln, dass Jaspers zu einer solchen ergebnisoffenen Haltung, die mit unterschiedlichen Ansätzen flexible Grenzziehungen berücksichtigt, bereit wäre, - wenn es der Erkenntnis diene. Ist ihm nicht stattdessen das Insistieren auf der Grenze so wichtig, dass er es teilweise bis zum Selbstzweck zu verabsolutieren scheint? So will Jaspers zwar etwas mitteilen, aber unmöglich das Gemeinte (welches nicht zu erfassen, darzustellen und mitzuteilen ist) und er will zu etwas erwecken (was ebenfalls nicht zu erfassen, darzustellen und mitzuteilen ist).³ Kann eine solche Äußerung sinnvolle, hilfreiche Kommunikation ermöglichen, wenn sie auf jede Entschiedenheit oder Klarheit verzichtet, weil sie um das notwendige Scheitern an ihrem Anspruch weiß und der Gefahr einer dogmatischen Sicherheit vorbeugen will? Dass Jaspers sich teilweise nicht um eine präzise Begrifflichkeit bemüht, wie anhand des Begriffs der Wissenschaft und Religion gezeigt werden soll⁴, kann eine Konsequenz dieser Einstellung sein.

Ist unter diesen Voraussetzungen noch eine ergiebige Verständigung möglich oder handelt es sich nur um unverständliche oder zumindest unklare Selbstgespräche? Bollnow sieht genau in dieser „bin ins einzelne durchgeführte[n] Sicherung der Unsicherheit“⁵ das eigentliche Problem der Philosophie Jaspers. Zwar ist diese Unsicherheit unvermeidlicher Bestandteil jeder Erkenntnis und bewirkt damit, sich nicht mit einmal gewonnenem Wissen zufrieden zu geben, sondern immer wieder darüber hinaus zu drängen. Diese schöpferische Leistung allerdings sieht Bollnow bei Jaspers nicht mehr gewährleistet, weil er die Unsicherheit prophylaktisch verabsolutiert: Als Beispiel sei hier Jaspers Verständnis eigentlicher Wahrheit angeführt, wenn er ein weiteres Mal darauf besteht, dass sie sich geschichtlich weder vollenden noch als allgemeingültige Wahrheit fixieren lässt. Er geht dabei sogar so weit, davor zu warnen, dass ich mich auf dieser Ablehnung, die Wahrheit zum Besitz zu machen, ausruhe, genauso wie vor der verführerischen Sicherheit ihres Besitzes, „der ich mich widersetze, und die ich doch nicht schlechthin verneine, weil ich mich offen halten will.“⁶ Das Problem der Begrenztheit wissenschaftlicher Erkenntnis und Verständigung verschärft sich also noch: Verweigert Jaspers doch, wenn er von der Existenz spricht, nicht nur darum jede inhaltliche Konkretisierung, weil sie weder zu erfassen noch darzustellen und mitzuteilen ist. Sondern er will zudem sich selbst und den Adressaten in seiner Freiheit nicht mit illusionärer Sicherheit („Gehäuse“) einschränken, ihn vielmehr zu seinem eigenen, unverwechselbaren Selbstsein erwecken. Aber muss sich der Adressat nicht allein gelassen und überfordert fühlen - trotz oder gerade wegen wortreicher Beteuerungen der Dringlichkeit, die Freiheit der Entscheidung in der unverwechselbaren Geschichtigkeit eigentlichen Existierens zu verwirklichen? Fordert Jaspers doch zum einen selbst die Verbindlichkeit, eindeutig Position zu beziehen. Auch wenn diese wegen unserer Endlichkeit natürlich nur eine fehlbare sein kann. Zum anderen kritisiert er scharf eine Unverbindlichkeit, die beliebig Positionen wechseln kann und darum nicht klar Stellung beziehen will, sondern vieles, damit aber nichts ernsthaft will und so im

¹ Schnädelbach, 2004, 295

² Einen ergebnisoffenen pragmatischen Umgang mit Grenzen vertritt beispielweise Hans Lenk, wenn er unter Berufung auf Yehuda Elkana, Paul Karl Feyerabend und Imre Lakatos hervorhebt: „Auch analytische Philosophen wie z.B. Stegmüller sind neuerdings bereit die Unverzichtbarkeit metaphysischer Ideen anzuerkennen [...] – und sei es nur [...] aufgrund des Arguments, dass Metaphysik nicht metaphysikfrei zu verwerfen sei. Natürlich muss dabei das erreichte Niveau analytischer Methodenpräzision nach Möglichkeit voll gewahrt bleiben und genutzt werden“ (Lenk, 1975, 28f.)

³ Vgl. Earle, 1957, 529

⁴ Vgl. z.B. 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52); 3.1.5.3.3. Unschärfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform (Seite 90)

⁵ Bollnow, 1973, 216

⁶ P1, 36

Beliebigen bleibt.¹ Bekommt meine Aussage nicht erst dann ihren entscheidenden Ernst, wenn ich mich nach bestem Wissen und Gewissen um Eindeutigkeit bemühe.² Bollnow wirft darum Jaspers vor, dass eine solche Aussage jenseits positivistischer oder dogmatischer Sicherheiten zu einem ernsthaften Philosophieren gehören müsse. „Es wird sich bei jedem einzelnen Schritt die Möglichkeit vor Augen halten müssen, daß es auch anders sein kann. Und trotzdem muss immer wieder das Wagnis einer bestimmten Aussage unternommen werden, weil nur so ernsthafte philosophische Auseinandersetzung und damit die Einheit einer vorwärtsdringenden philosophischen Bewegung möglich ist.“³

Zwar würde gegenüber dieser Erkenntnisskepsis Hegels Verdacht, dass der Angst des Skeptikers vor dem Irrtum die Angst vor der Wahrheit zugrunde liegen könnte, Jaspers in seinem Wahrheitsstreben sicher unrecht tun. Allerdings stellt sich schon die Frage, ob sich Jaspers nicht tatsächlich, wenn er unentwegt vorbeugend auf der Unaussprechlichkeit der „Wahrheit“ insistiert, gegen Kritik immunisiert, wie auch - wir erinnern uns - Hans Albert bemängelt⁴. Muss denn das Wagnis einer Aussage mit genauerem Inhalt und sogar eindeutigen Wertungen zwangsläufig die Freiheit des Gegenübers einschränken oder liegt nicht gerade darin eine subtile Bevormundung, das ich bestimme, was ich ihm (nicht) zumuten kann? Entspräche er nicht stattdessen exakt seinen eigenen Ansprüchen, wenn er die Mündigkeit des Adressaten gerade darin sieht, dass er mit einer eindeutigen Aussage zur Stellungnahme herausgefordert wird und dass er sodann in freier kritischer Auseinandersetzung selbst bestimmt, wie er mit dem Mitgeteilten umgeht?

Verliert sich Jaspers demgegenüber, wenn er die „infragestellende“ Verunsicherung zum Prinzip macht, nicht in einem unentschiedenen Einerlei, einem „Mich-Offen-Halten“ als Prinzip? Selbst die einleuchtendste Erkenntnis muss ich sofort wieder aufheben und selbst die Ablehnung völligen Unsinn oder dogmatischer Bevormundung muss ich in Frage stellen, um mich offen, in Freiheit zu halten. Besteht hier nicht die Gefahr, dass Freiheit zu einem formalen, inhaltsleeren Abgrenzungsritual wird, das für nichts mehr steht? Und entkommt Jaspers denn damit tatsächlich der Fixierung, die er so fürchtet, oder tritt dieses „Infragestellen“ nicht an Stelle einer fixierten Wahrheit und wird so zum „Gehäuse“, wenn auch als ein ins Unendliche verlängerter Aufhebungszwang? Verabsolutiert er damit nicht Partikulares und maßt sich damit genau die Grenzüberschreitung an, für deren Bekämpfung er ansonsten nicht genug Worte finden kann?

3.1.4.5. Existentielles Anliegen statt Erkenntnisinteresse

Liegt einer solchen einseitigen Fokussierung auf den Grenzen der Vernunft eine Intention zugrunde, der es weniger um Erkenntnis als um etwas anderes geht?

Tatsächlich betont Jaspers, es gehe ihm mit seiner Art des Philosophierens eigentlich überhaupt nicht um eindeutige Erkenntnis, also „die Verwirklichung der Einsicht, sondern das Erklimmen einer Leiter, die nach Benutzung preiszugeben ist.“⁵ Jaspers steht hier, wenn er mit seiner Philosophie eigentlich kein verfügbares Wissen erarbeiten, sondern an Grenzen der Erkenntnis führen will, nur bedingt in der erkenntnistheoretischen Tradition Kants oder Wittgensteins. Versuchen Letztere gegenüber der Erkenntnis- und Verständigungsskepsis – wie gezeigt – doch auch die Möglichkeiten der Erkenntnis zu sichern und sie nicht, wie Jaspers es teilweise tut, zu

¹ Vgl. P1, 243: „ich kann ihn [einen Standpunkt (R.S)] einnehmen und wechseln; ich brauche nur in allen Standpunkten verstehend zu Hause zu sein, aber auf keinem zu stehen. Freiheit ist in der beliebigen Auswechselbarkeit der Standpunkte. Das Ergebnis hiervon wäre: Ich bin gar nicht mehr selbst.“

² Zu dieser Kritik an Jaspers Verweigerung, eine klare Position mit eindeutigen Aussagen zu beziehen vgl. auch Hertel, 1971, 132f.

³ Bollnow, 1973, 219

⁴ Vgl. Albert, 1985, 326 und oben Seite 70f.

⁵ W, 28. Vgl. auch Schüßler (Jaspers), 1995, 68: Schüßler weist darauf hin, dass schon Fichte in seiner 1804 erschienen „Wissenschaftslehre“ ein solches Verständnis indirekter Mitteilung, das sich später auch bei Buber findet, mit diesem Bild der Leiter veranschaulicht. Aber erst in Wittgensteins berühmten Schlusssätzen seines „Tractatus“ erlangte es eine gewisse Popularität: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (Wittgenstein, Tractatus, 1963, 83). Vgl. auch Salamun, 2006, 29

desavouieren, zugunsten existentieller Anliegen. Hier zeigt sich insbesondere der Einfluss des bereits angesprochenen Kierkegaards samt seiner existenzphilosophischen Nachfolger, aber in Teilen seines Werkes eben auch Wittgensteins: Sie alle versuchen nämlich, wenn auch mit unterschiedlicher Intention, im Gegensatz zu Fachwissenschaftlern oder idealistischen Systembildnern mit ihren Grenzbestimmungen unsere Grundhaltung, ja uns selbst zu ändern. Schnädelbach bestätigt diese Einschätzung, wenn er feststellt: Wittgensteins „pragmatische Kennzeichnung des Philosophierens als eines Tuns, das sich toto genere von dem der Wissenschaften unterscheidet, weil es anderen Zwecken dient, findet sich ferner in der Tradition des Existenzdenkens von Sören Kierkegaard über Karl Jaspers und Martin Heidegger bis hin zum französischen Existentialismus.“¹ Bei allen Unterschieden ist allen diesen Ansätzen die existentielle Intention gemeinsam.

Sie zeigt sich bei Jaspers auch in dem, was Salamun eine „'Existentialisierung' von Kant“² nennt. Indem Kant nämlich auf die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit unserer Gegenstandserkenntnis reflektiert, markiert er die grundsätzlichen Grenzen unserer Erkenntnis. Jaspers verdeutlicht damit, dass auch unsere oft verabsolutierten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse immer nur - durch unser Bewusstsein konstruierte - Erscheinungen des eigentlichen Seins, niemals aber das Sein selbst sein können. So „wird der Mensch für Jaspers aus der fraglosen Fixierung in das gegenständliche Weltwissen herausgerissen“³ und mit seinem Verhältnis zur Wirklichkeit und zu sich selbst, zur Existenz und Transzendenz in seiner Grundhaltung verändert. Der Fokus wird für ihn auf das philosophisch und existentiell Bedeutsame gelegt: auf Sein, Existenz, Transzendenz oder Umgreifendes. Damit kommt für Jaspers den erkenntnistheoretischen Grenzbestimmungen Kants existentielle Bedeutung zu.

Einer solchen Philosophie geht es mit ihrer Selbstbegrenzung der Vernunft also nicht in erster Linie um gesicherte Erkenntnisse, Jaspers bekämpft sie sogar, sondern sie verfolgt damit andere – existentielle - Zwecke, sie instrumentalisiert die Selbstbegrenzung sozusagen. Das kann problematische Konsequenzen haben: So sind „Erkenntnisse“, die sich nicht als das Resultat ergebnisoffener Wahrheitssuche, sondern sekundärer Interessen herausstellen, von vorneherein fragwürdig. Außerdem fördern sie nicht die gemeinsame Forschung, zu der nur ein offener wissenschaftlicher Diskurs beitragen kann. Immunisiert sich Jaspers zudem mit einer solchen Erkenntniskepsis nicht gegen jegliche Auseinandersetzung – ein Vorwurf, den Hans Albert – wie mehrfach erwähnt - der christlichen Theologie und Kierkegaard macht, von dem aber auch Jaspers und Wittgenstein betroffen sind. Auch Feyerabends Kritik an Wittgenstein richtet sich darum zu Recht auch gegen Jaspers, wenn er feststellt: „Die Ausführungen des Buches sind unangreifbar [...]. Ein Angriff kann ja nicht eine schwache Stelle der im Buch vertretenen Lehren zeigen – denn eine Lehre soll nicht mitgeteilt werden -, er zeigt nur, daß die philosophische Therapie, die im Wesen des Werkes besteht, nicht hinreichend gewirkt hat.“⁴ Könnte es darum nicht vielleicht ein aufschlussreiches Detail sein, dass Wittgenstein, der - ähnlich wie Jaspers – zu einer veränderten Haltung „erwecken“ will, sein frühes Hauptwerk wie eine religiöse „Bekehrungsschrift“ „Traktat“ nennt. Eine solche Auffassung der Philosophie aber, die sich weigert, mit eindeutigen - rational zu verantwortenden – Aussagen oder Lehren sich der Auseinandersetzung zu stellen, kann für die Philosophie wohl kaum produktiv sein. Dies wäre erst dann der Fall, wenn Wittgensteins und indirekt auch Jaspers Ausführungen sich als rational zu verantwortende Lehren deuten ließen, was trotz aller gegenteiligen Beteuerungen durchaus möglich sei. Es sei darum an der Zeit, „daß sie von jenen merkwürdigen Hüllen befreit, Gegenstand echt philosophischer, d.h. rationaler Untersuchung werden!“⁵

¹ Schnädelbach, 2012, 28

² Salamun, 2006, 31

³ Salamun, 2006, 31

⁴ Feyerabend, 1972, 47

⁵ Feyerabend, 1972, 47; zum Problem der Immunisierung gegenüber rationaler Auseinandersetzung vgl. auch Kapitel 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68)

3.1.4.6. Mögliche produktive Ansätze, Alternativen und Perspektiven

Jaspers widerspricht glücklicherweise teilweise seiner radikalen einseitigen Erkenntniskepsis¹ mit produktiven Ausführungen und aufschlussreichen Einsichten²: in die Grenzen menschlicher Erkenntnis, die Gefahren ideologischer Grenzüberschreitungen sowie das Wesen menschlicher Existenz³, insbesondere mit ihren symbolisch-kulturellen oder religiösen Dimensionen. Und verliert Jaspers tatsächlich, wie ihm Bollnow vorwirft, den Bezug zu Mitmensch und Welt?⁴ Erweist er sich nicht vielmehr als ausgesprochen weltoffenen, wenn er sich intensiv mit menschlicher Kommunikation⁵ sowie gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen seiner Zeit auseinandersetzt.⁶ Darum erweisen sich Jaspers Erörterungen „in einem viel größerem Ausmaß rationalen Überlegungen zugänglich als er dies aus seiner verengten Auffassung von Rationalität heraus zuzugestehen bereit ist. Dies muss keineswegs bedeuten, dass sie zur Gänze kognitiv erfassbar und in rationalen Kategorien mitteilbar sind.“⁷ Jaspers selbst weiß ebenfalls um die Unverzichtbarkeit des Weltbezugs und wissenschaftlich-objektivierender Methoden: Denn alles Ungegenständliche wie Sein oder Existenz und Transzendenz „erreichen wir nicht, wenn wir unsere Welt mit ihrem gegenständlichen Denken verlassen und alle Horizonte preisgeben. Sobald wir solchen Weg versuchen, fallen wir ins Leere eines gestaltlosen Schwärmens.“⁸ Jaspers deutet also hier einen notwendigen Zusammenhang mit Transzendtem über die Grenzen immanenter Gegenstände hinweg an und setzt dabei auch auf die Kooperation mit objektivierenden Wissenschaften. Diese Tendenz zeigt sich ebenfalls in Jaspers Ausführungen zum Begriff der „Erscheinung“.⁹ Zwar betont er auch hier die unüberwindliche Grenze zwischen der gegenständlichen Welt der „Erscheinungen“ und dem „Ding an sich“, Sein, Transzendenz oder Umgreifendem.¹⁰ Allerdings schlägt er auf derselben Seite seiner „Philosophischen Logik“¹¹ plötzlich überraschend neue Töne an, die einen Ausweg aus seinem dualistischen Erkenntnis-Skeptizismus andeuten. Glaubt er doch, „in der Fülle der Erscheinungen das Sein zu spüren“¹². Vor allem seine Begründung muss überraschen: Denn das „Umgreifende ist nicht ein anderes, schlechthin unzugängliches Sein, sondern in der Erscheinung für uns gegenwärtig, daher durch sie hindurch indirekt spürbar zu machen“¹³.

Übrigens könnten auch diese Widersprüche zwischen seinem hier angedeuteten Zusammenhang und seiner sonstigen Verabsolutierung der Grenze zwischen „Erscheinung“ und „Sein“ Ausdruck seines mehrfach angesprochenen „Denkens in Polaritäten“¹⁴ sein. Demnach versuchte er auch in diesem Fall, jedes Wissen dialektisch mit Widersprüchen aufzuheben und so jede eindeutige – dogmatisch-fixierende – Aussage zu verweigern.

Wenn also die Gegenstände der Welt zwar „Erscheinungen“, nicht aber bloße Chimären oder Schein sind, sondern erforschbare Fakten und sich in allen Erscheinungen nur das eine Sein zeigt,

¹ Vgl. die Seiten 69f., 72f.

² Vgl. auch: Reding, 1949, 109: „So sehr die Jaspers'schen Einseitigkeiten abzulehnen sind, so soll andererseits anerkannt werden, dass Jaspers in der Kommunikation und in den Grenzsituationen Dinge gesehen hat, die für eine Philosophie, die die ganze Wirklichkeit, d.h. auch und besonders die menschliche erfassen will, von grundsätzlicher Wichtigkeit sind.“

³ Vgl. auch Bollnow, 1973, 189: Bollnow erkennt die Bedeutung der „Existenzerhellung“ durchaus aus an, wenn er feststellt, „daß vor allem in dieser inhaltlichen Durchführung, [...] ihrem wirklich allseitigen Abschreiten der menschlichen Existenz in den verschiedenen Dimensionen ihrer Erscheinung und in der Tiefe des menschlichen Wissens der eigentliche und entscheidende Wert des Jaspersschen Werks liegt.“

⁴ Vgl. Seite 69f.

⁵ Vgl. z.B. P2, 50-117; Hersch, 1980, 31ff.; Salamun, 2006, 56-67; Saner, 2005, 100ff.

⁶ Vgl. Seite 248 Anm. 2; Hersch, 1980, 69-77; Salamun, 2006, 77-94; Saner, 2005, 53-64

⁷ Salamun, 2006, 36f. ; vgl. auch Earle, 1957, 530f. und Feyerabend, 1972, 45ff.

⁸ W, 39

⁹ Zu den folgenden Ausführungen zum Zusammenhang von „Erscheinung“ und „Sein“ vgl. Rodriguez de la Fuente, 1983, 365ff.; Schneiders, 1965, 287ff.

¹⁰ Vgl. W, 155

¹¹ Vgl. W, 155

¹² W, 155

¹³ W, 155

¹⁴ Vgl. insbesondere das Kapitel 3.1.3.5.3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52)

was Jaspers voraussetzt, dann müssten diese Erscheinungen von Sein Rückschlüsse auf das Sein ermöglichen. Schneiders hält Jaspers darum zu Recht vor, dass sich, wenn „Erscheinung“ nicht Erscheinung von etwas wäre, dieses Begriffs erübrigte.¹ Wenn „Erscheinungen“ dagegen nichts mit einem vorhandenen „Ansichsein“ zu tun hätte, wären sie reine Fiktion. „Mit anderen Worten, wenn man nicht die Problematik des subjektiven Idealismus in Kauf nehmen will, wird man nicht umhin kommen, anzunehmen, ohne nun Deckungsgleichheit zwischen Sein und Erscheinen fordern zu müssen, daß Erscheinen irgendwie inhaltlich auf von sich aus differenziertes Sein verweist – nach welchem Repräsentationsgesetz auch immer.“² Solche Versuche könnten sich zudem nur als realistischere erkenntnistheoretische Optionen verstehen, die relativ, fallibilistisch, falsifizierbar und entwicklungsfähig bleiben, keinesfalls aber als allgemein- und endgültige Aussagen. Denn diese könnten sich in der Tat zu einem Dogmatismus verabsolutieren, der Existenz in ihrer Freiheit und Transzendenz in ihrer Unverfügbarkeit bedroht.

Die gleiche Sorge treibt Jaspers darum bei seiner Existenzerhellung um, zu Recht, wenn er sich auf „wirkliche Existenz“ bezieht. Denn diese lässt sich natürlich nicht mit verbindlichen Aussagen beschreiben, wegen ihrer Einmalig- und Unübertragbarkeit. Trifft dies aber auch auf „mögliche Existenz“ zu? Für Jaspers scheint nämlich hinsichtlich ihrer völligen Unerkennbarkeit seine eigene Unterscheidung von „möglicher“ und „wirklicher Existenz“ irrelevant zu sein.³ Doch bietet nicht gerade die Annahme „möglicher Existenz“ einen produktiven Anknüpfungspunkt für mitteilbare nachvollziehbare Erkenntnisse und Aussagen? Denn es ist offensichtlich, dass Existenzerhellung, wenn überhaupt, nur die Möglichkeiten existentiellen Vollzugs beschreiben kann. Rodriguez de la Fuente bezweifelt daher zu Recht, dass auch „mögliche Existenz absolut unvertretbar und absolut einmalig ist, d.h. daß die existentiellen Erfahrungen des Menschen keine Art von Allgemeinheit besitzen“⁴: Es handelt sich schließlich um Menschen, die natürlich einmalige Individuen sind mit ihren einmaligen, unvertretbaren existentiellen Vollzügen. Sie müssen aber eben auch viele Gemeinsamkeiten aufweisen und damit auch eine gemeinsame strukturelle Schnittmenge an existentiellen Möglichkeiten. Wie sonst könnten wir ohne ein solches allgemeines Vorverständnis, also wenn es nur unverwechselbar Verschiedenes und Einmaliges gäbe, existentielle Vollzüge bei uns selbst und bei anderen als solche wahrnehmen und darüber kommunizieren? Jaspers selbst deutet dieses Problem von Besonderem bzw. Individuellem und Allgemeinem⁵ an, und zwar einmal mehr in widersprüchlichen Wendungen: „Wenn ich nach mir selbst frage, so erfahre ich ursprünglich, daß ich von mir selbst durchaus nicht als dem Unvergleichlichen sprechen kann. Selbst wird das Signum, durch das ich treffe, was ich als mich selbst und das Selbst ineinsfassend denke. [...] Die Seite des Allgemeinen, die stets auch existentiell gegenwärtig ist, wird also zu einer Sprache, in der mitschwingt, was existentielle Möglichkeit ist, wenn es sich um Philosophieren in transzendierender Existenzerhellung handelt.“⁶ Darum fordert Jaspers, dass Vernunft und Existenz zusammengehören. Denn Vernunft ohne Existenz wäre gehaltlos und Existenz ist notwendig auf Vernunft angewiesen, weil sie nur so sich selbst „erhellen“ kann.⁷ Wenn aber offensichtlich bei der „Erhellung“ von Existenz und bei der Kommunikation darüber Vernunft ebenso unverzichtbar ist wie ein gemeinsamer Bewusstseinshorizont existentieller Möglichkeiten, warum sind dann allgemein nachvollziehbare Erkenntnisse und Aussagen über Gemeinsamkeiten „möglicher Existenz“ völlig ausgeschlossen? Solche „Grenzfragen“ wären es sicher wert, weiter erforscht zu werden, also wie im Einzelnen eine solche Allgemeinheit oder Verbindlichkeit im Vergleich zur naturwissenschaftlichen Exaktheit beschaffen sein könnte. Dies gilt unbeschadet des berechtigten Einwandes, dass die existentielle Verwirklichung einer solchen Möglichkeit dann tatsächlich auch Kennzeichen der Einmalig- und Unvertretbarkeit aufweist. Jaspers pendelt darum wieder zwischen

¹ Schneiders, 1965, 288f.

² Schneiders, 1965, 288

³ Vgl. Rodriguez de la Fuente, 1983, 375; zur Kritik der Unterscheidung von möglicher und wirklicher Existenz vgl. auch unten Seite 265

⁴ Rodriguez de la Fuente, 1983, 375

⁵ Zum Problem des Besonderen und Allgemeinen vgl. auch 63f.

⁶ P2, 16

⁷ Vgl. die Seiten 49, 50

den „Polen“, wenn er feststellt: „Wenn jedoch das Allgemeine an sich schon alles zu sein tendiert, so hebt wieder die Existenz als Einzelne sich ab. Die philosophische Existenzerhellung kann daher wohl stets in Allgemeines übersetzen, aber nicht selbst allgemeingültig werden, wohl allgemeinverständlich sein, aber nur für mögliche Existenz.“¹

Müssen sich - angesichts dieses vielschichtigen Sachverhalts - unterschiedliche philosophische, erkenntnistheoretische Optionen oder Wege des Erkennens, wenn ihre Grenzen sorgfältig beachtet werden, als etwas Unvereinbares ausschließen? Oder können sie sich nicht oder müssen sie sich nicht sogar - Hans Lenks Vorschlag wurde oben erwähnt – beispielsweise zu einer Synthese „metaphysischen Denkens“ und „analytischer Methodenpräzision“² sinnvoll ergänzen? Auch Vilém Flusser trifft mit seiner Kritik – wie bereits angedeutet³ - an den Vereinfachungen einer zu „sauberen“ und „glatten“ Grenzziehung ein zentrales Problem: Können denn Jaspers' rigorose Grenzziehungen in ihrem kompromisslosen Entweder-oder, mit denen er jegliche rationale Erkenntnis und Darstellung seiner eigentlichen „Gegenstände“ ausschließt, der Wirklichkeit in seiner Komplexität gerecht werden? Einer Wirklichkeit, wir erinnern uns, die sich in oft überlappende Bereiche auffächert, die eher durch komplexe Grenzregionen bzw. „ineinandergreifende graue Zonen“⁴ miteinander verbunden als voneinander getrennt sind. Sind darum nicht Flussers Anregungen zu einer „grenzübergreifenden“ interdisziplinären Forschung produktiver als die Unterbindung jeglicher Forschung durch Verabsolutierung der Grenze. So kann sich, wie Vaas/Blume zeigen⁵, selbst bei der Erforschung der Religion die Zusammenarbeit von Evolutionsbiologen, Molekulargenetiker, Hirnphysiologen, Religionswissenschaftler und Theologen - allen Grenzstreitigkeiten zum Trotz - als ergiebig erweisen. Ist das nicht eine Bestätigung der Trivialität, dass sich nicht unterlassene, weil als gefährliche Unmöglichkeit abgelehnte, sondern nur in Angriff genommene Forschung als produktiv erweisen kann, selbst wenn sie zu umstrittenen oder fehlerhaften Erkenntnissen führt oder scheitert?

Warum sollte es zudem - wie gesagt - in einem umfassenden, interdisziplinärem Philosophieren nicht möglich sein, sich um eine präzise Aussage zu bemühen? Lässt sich diese nicht auch mit rationalen Begründungen in aller Entschiedenheit vertreten, ohne dabei die Bereitschaft für notwendige Falsifikationen einzubüßen. Warum sollte sich eine solche fallibilistische Haltung der Indoktrination eines allgemein- und endgültigen Dogmas verdächtig machen, wenn sie ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen offen legt. Dies gilt selbst für metaphysische Spekulation ebenso wie für hermeneutische Deutung, „forschendes Verstehen“, „Metawissenschaft“, „Komplementärwissenschaft“ oder pragmatische Standortbestimmung⁶? Warum muss jedem System gewaltsame ideologische Fixierungen oder Nivellierungen unterstellt werden? Lassen sich nicht vielmehr auch universale Zusammenhänge – im Bewusstsein eigener Endlichkeit - in einem „offenen“ System erfassen und darstellen?⁷ Ein solcher Versuch wäre dann in einer globalisierten Welt mit ihren unüberschaubar komplexen Problemen nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein eindeutiger Beitrag, ein präziser Lösungsvorschlag oder auch eine entschiedene Stellungnahme unter vielen. Diese wären zwar zur Frage nach der einen umfassendsten und ursprünglichsten Wahrheit relativ, falsifizierbar, entwicklungsfähig im interdisziplinären, globalen Diskurs, ohne allerdings einem totalen Relativismus und Skeptizismus zu verfallen. Muss doch dabei der Anspruch auf eine kohärente Erkenntnis und ihre Darstellung keineswegs aufgegeben werden. Gilt dies nicht trotz der Unvollkommenheit endlich-menschlicher Erkenntnis sogar gegenüber unstrittigen nicht-propositionalen Erfahrungen⁸, existentiellen, religiösen oder ästhetisch-künstlerischen Phänomenen, die sprachlich oder wissenschaftlich nur unzureichend darstellbar sind. Jaspers' Bewusstsein menschlicher Grenzen auch gegenüber dieser Vielfalt nicht-

¹ P2, 16

² Lenk, 1975, 29

³ Vgl. Seite 12f.

⁴ Guldin, 2011, 39

⁵ Vgl. Vaas/Blume, 2012

⁶ Zur Problemgeschichte philosophischer Selbstverständnisse vgl. Schnädelbach, 2012, 17-29

⁷ Zu Jaspers' einseitigem Verständnis des Systems, das offene Formen nicht berücksichtigt vgl. Rickert, 1973, 54

⁸ Vgl. Schildknecht, 2004, 759-761

propositional verfassten Wissens¹, deren höchste Relevanz selbst Wittgenstein voraussetzt², bliebe also trotz der angesprochenen Erkenntnisoptionen unverzichtbar und grundlegend.

3.1.4.7. Auf der Grenze zwischen Erkenntnisansprüchen und Skeptizismus

Allerdings können – wie bereits Kant befürchtet³ – sowohl überhöhte (metaphysische) Ansprüche als auch eine überspitzte Skepsis die differenzierte Wahrnehmung vielfältiger Erkenntniswege gefährden. Sind es doch gerade übertriebene unerfüllbare Ansprüche, mit denen für die Wahrheit völlige Gewissheit gefordert wird, die in radikalen Skeptizismus umschlagen können. Denn „Descartes’ Ziel der Gewissheit der Wahrheit, dem auch noch Hegel nachstrebte, bedeutet eine Überlastung des Wissensbegriff und beschwört das Gespenst des Skeptizismus, das uns weismachen möchte, wenn wir unseres Wissens nicht ganz gewiss wären, wüssten wir überhaupt nichts.“⁴ Finden sich bei Jaspers nicht auch Spuren dieser Haltung, wenn er aus dem Scheitern des Rationalismus gegenüber metaphysischen Grenzfragen den pauschalen Schluss zieht, wissenschaftliche Forschung müsse sich völlig solcher Fragen enthalten und sich ausschließlich auf objektivierbare Gegenstände beschränken? Jaspers’ Dilemma scheint es demnach zu sein, dass er nicht hinter ein einseitiges Verständnis der Erkenntniskritik Kants zurück kann, das durch Kierkegaards Existentialismus inspiriert wird. Er instrumentalisiert dieses Verständnis, indem er sich eher auf die Defizite fokussiert, zugunsten seiner existentiellen Anliegen. Die Kompromisslosigkeit, mit der er auf den Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis und Verständigung insistiert, entspricht dabei der Relevanz, die für ihn die eigentlichen existentiellen metaphysischen Grenzfragen haben. Indem er diesen „metaphysischen“ Dualismus von wissenschaftlich erfassbaren Gegenständen und unanschaulichen „philosophischen“ Inhalten verabsolutiert, stellt er seine Aussage mit dem Ausgesagten – wie grundsätzlich jede Aussage über „metaphysische“ Zusammenhänge – in Frage und verwickelt sich so in Widersprüche. Er will etwas Unmögliches: eine Erkenntnis mit der gleichen Entschiedenheit vermitteln wie aufheben. Geht es ihm dabei doch letztlich nicht um Erkenntnis, sondern um existentielle „Erweckung“ für unanschauliche metaphysische Grenzfragen. Wenn er aber keines seiner widersprüchlichen Anliegen vernachlässigen will, so bleibt ihm nur die Position auf der Grenze. Die Grenze gewinnt also unter diesen Voraussetzungen eine Art Schlüsselfunktion im Denken Jaspers, sie bestimmt, was er sagt und wie er es sagt, mit weiteren problematischen Konsequenzen, wie wir sehen werden.

Wir erinnern uns demgegenüber daran, wie Wittgenstein den Skeptizismus abwehrt, wenn er feststellt, dass nur dort eine Frage gestellt werden kann, „wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden kann.“⁵ Wenn wir eine Frage stellen können, so ist demnach auch eine Antwort möglich, sei sie nun angemessen oder unangemessen, spekulativ oder empirisch, wahr oder falsch. Ansonsten würden wir nicht fragen. Nur wenn wir auch fragen können, so argumentiert Wittgenstein weiter, können wir auch zweifeln. Und so folgert Wittgenstein: „Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offensichtlich unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.“⁶ Demnach sind, wenn es uns tatsächlich um ergebnisoffene Erkenntnisse geht, bei jedem Erkenntnisprozess – wie oben ausgeführt⁷ – die Möglichkeiten des Fragens und der Erkenntnis neu zu bestimmen. Eine (selbst)kritische Philosophie wird daher versuchen, „kriteriale“ Grenzen der Vernunft ergebnisoffen festzulegen, und zwar auf das spezifische Anliegen abgestimmt. Jede Verabsolutierung von Grenzen der Vernunft, die ein für alle Mal vorgegeben sind, wie wir sie teilweise bei Jaspers finden, kann diesen Kriterien dagegen nicht entsprechen.

¹ Zu solchen „nicht-propositionalen Wissensformen“ vgl. Högrefe, 2004, 759-783

² Vgl. Wittgenstein, 1963, 82: Wittgenstein macht dort das bekannte Zugeständnis, dass, wenn positivistische Wissenschaft ihre Arbeit getan hat und damit keine sinnvollen Fragen und Antworten mehr bleiben, „unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“

³ Vgl. Seite 71f.

⁴ Schnädelbach, 2012, 31; vgl. auch Stekeler-Weithofer, 2004, 164 u. 167

⁵ Wittgenstein, 1963, 82

⁶ Wittgenstein, 82

⁷ Vgl. Seite 71ff.

3.1.5. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Religion¹

3.1.5.1. Abgrenzung von Religion und Philosophie von den „geistigen Sphären“

Im Kapitel über die Daseinssphären in seiner „Philosophie“² rechnet Jaspers die Religion zwar zu den geistigen Sphären, beim expliziten Vergleich von Philosophie und Religion³ betont er aber die Gemeinsamkeit: Oben besteht er also auf der absoluten Sonderstellung der Philosophie, hier aber stellt er unmissverständlich klar, dass „Religion [...] wie das Philosophieren selbst Glaube“⁴ ist. Er variiert diese Aussage im Textkontext so häufig, dass trotz dieser begrifflichen Ungenauigkeit ein Missverständnis ausgeschlossen ist. Darum respektiert Philosophie Religion, weil auch „eine Wahrheit in der religiösen Existenz“⁵ ist, die ich anerkenne. Als Philosophierender kann ich nämlich nicht alles existentiell erfahren und beurteilen. Auch wenn philosophischer und religiöser Glaube häufig in Konflikt miteinander geraten, so haben sie doch beide eine Sonderstellung gegenüber den Sphären, in ihrem Glauben, ihrem eigenen Ursprung, über den nur sie, nicht aber die Sphären verfügen. Denn wie oben ausgeführt⁶ können alle geistigen Sphären nicht nur aus sich selbst, aus ihrer Eigengesetzlichkeit bestehen, sondern sie sind auf die Unbedingtheit solchen Glaubens, eines philosophischen oder religiösen, angewiesen, erhalten durch ihn „in ihrer Eigengesetzlichkeit erst ihr Leben“.⁷ Umgekehrt bedürfen philosophischer und religiöser Glaube auch der Sphären, um in Erscheinung treten zu können. Niemals jedoch werden sie dabei selbst völlig zur eigenen Sphäre. In der Religions- und Philosophiegeschichte ist natürlich die Objektivierung solchen Glaubens anzutreffen, „die in der Forschung unter psychologischen, soziologischen, logischen Gesichtspunkten erfaßt wird, ohne darin begriffen zu sein.“⁸ Vielmehr sind solche sichtbaren Erscheinungsformen für Jaspers nur die Grenze, hinter denen die individuellen Ursprünge eines Glaubens liegen, die nur existentiell angeeignet werden können. Umso absurder muss es Jaspers erscheinen, wenn Jesus fordert, alle Bindungen, der Familie, des Volkes und Berufes, zu kappen, um ihm nachzufolgen. Denn er sei die Wahrheit, der wahre Mensch und Gott, die wahre Existenz, neben dem andere Existenzen ihren Wert verlören. Gott und Wahrheit gegen die gewachsenen menschlichen Bindungen auszuspielen, heißt aber für Jaspers, Gott gegen die Existenz auszuspielen, also genau das zu verwerfen, worauf es ihm ankommt: „die Zuwendung zur Gottheit auf dem einzig möglichen Weg, wahrhaftig in seiner Geschichtlichkeit zu existieren.“⁹ In einer einmaligen konkreten Person die Transzendenz zu verorten, die von allgemein- und endgültiger Bedeutung ist, das verstößt gegen alles, was Jaspers wichtig ist: gegen die Einmaligkeit jeder existentiellen Ursprungssituation, die für das jeweilige Selbst von unbedingter Bedeutung ist und in der es gerade in freier Selbstverwirklichung Transzendenz erfährt. Diese Freiheit wird aber durch eine fixierte dogmatische Wahrheit aufgehoben, über die eine Institution als Besitz verfügen will und die so den Weg zur Transzendenz versperrt. Wenn er seinem Ansatz treu bleiben will, muss sich Jaspers gegen derartige Grenzübergreifungen verwahren: wenn Unanschauliches wie Gott oder Unbedingtes zum verfügbaren Gegenstand in der Welt, also zum Bedingten in den Daseinssphären degradiert bzw. wenn etwas Gegenständliches, also Bedingtes der Daseinssphäre zum allgemeingültig Unbedingten verabsolutiert wird. Gleichzeitig sieht Jaspers, wie hier neue Grenzen

¹ Zur Forschungsliteratur, die sich mit der Grenze zwischen Philosophie und Religion bei Jaspers' beschäftigt und die im Folgenden berücksichtigt wird, vgl. Seite 34 Anm. 1

² Vgl. P1, 255: „Die Sphären [...] stehen für die Betrachtung nebeneinander. Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion, Kunst, Politik, Erotik, Ökonomik usw. haben ihre in sich gegründete Eigengesetzlichkeit. In ihnen ist die Tendenz, das Dasein in den anderen Sphären zu unterwerfen.“

³ Zum Folgenden vgl. insbesondere P1, 294-317

⁴ P1, 315: „Beide zeigen ihren eigenen Ursprung. Sie treten ein in die Vielfältigkeit geistiger Sphären als den Leib ihrer Erscheinung. Denn die Wirklichkeit geistiger Sphären ist nicht nur aus sich selbst, sondern aus einem Glauben, der entweder philosophisch oder religiös ist.“ Weitere Belege aus dem Textkontext ließen sich anführen. Zum philosophischen Glauben vgl. Seubert, 2011, 97-112

⁵ P1, 300

⁶ Vgl. das Kapitel

3.1.2.2. Jaspers' grundlegende Grenze (Seite 39)

⁷ P1, 316

⁸ P1, 316

⁹ P1, 317

wie Gefängnismauern errichtet werden, die das Selbst sozusagen in eine autoritär vorgeschriebene „Wahrheit“ (ein „Gehäuse“) einsperren und es damit seiner Gottesbeziehung berauben. Kierkegaards Sicht kann Jaspers keineswegs als Gegenbeispiel überzeugen: Zwar habe dieser die menschliche Existenz in einmaliger Weise analysiert und gleichzeitig am Glauben an Jesus als dem Gottmenschen festgehalten, allerdings nur, weil „er Jesus in gewaltsamem Glauben zur Absurdität der Paradoxie machte und übrigens faktische Kirche und Christenheit preisgab.“¹ Auf diese Kritik Jaspers an Kierkegaards Verständnis der Inkarnation gehe ich in einem anderen Zusammenhang genauer ein.²

Wenn also Philosophie und Religion sich treu bleiben, beachten sie sorgfältig die Grenze zwischen der Bedingtheit aller Daseinssphären und der Unbedingtheit ihres Glaubens, der niemals zur eigenen Sphäre werden kann. Religion und Philosophie betreffen vielmehr den Menschen in seiner Ganzheit, indem sie „alle Sphären seines Daseins durchdringen.“³ Weil Jaspers die Religion oft kritisch als Sphäre, also in ihrer Verfallsform, wahrnimmt, kommt es zu dem oben angesprochenen Widerspruch: Religion erlebt er also fast nur als objektivierte Sphäre, in der ihr ungegenständlicher Glaube nicht mehr spürbar ist, und räumt darum nur der Philosophie die ursprüngliche Sonderstellung ein.

Dennoch lehnt es Jaspers für beide ab, dass sie von ihrem eigenen Ursprung her, als das, was sie „an sich selbst“⁴ sind, wissenschaftlich erfasst werden können, sondern sie sind nur „als *geistige Gebilde* in der Welt von außen zu sehen“;⁵ in ihrem Auftreten, Sprechen und Handeln sowie ihrer Auseinandersetzung um die Wahrheit, die zwar nicht entschieden, aber „erhellet“ werden kann. Wenn Jaspers in dieser sichtbaren „äußeren“ Wirklichkeit dann schonungslos Schwächen aufdeckt, so will er die Grenze respektiert wissen, die auch in der Religion eine Ursprungswirklichkeit schützt. Wenn die Religion diese Grenze beachtet und aus ihrem unbedingten Ursprung lebt, „ist Philosophie mit ihr solidarisch als Wahrheit, wenn sie auch Wahrheit nicht für sie ist.“⁶

Denn Philosophie scheint zwar aus der Religion hervorgegangen zu sein und für beide spielen Existenz und Transzendenz eine entscheidende Rolle, allerdings mit unterschiedlicher Akzentuierung: Religion hat positiven Charakter, demgegenüber „Philosophie zunächst nur ihren Mangel zu bekennen hat.“⁷ Trotz dieser unterschiedlicher Akzente und auch machtpolitischer Interessen, liegen für Jaspers den eigentlichen Konflikten zwischen Religion und Philosophie Grenzüberschreitungen zwischen Wissen und Glauben zugrunde. Denn Wissen gehört zu den „geistigen Sphären“ und Glauben zum existentiellen Ursprung.⁸ Wissen bezieht sich auf die Ebene des „zwingend Wißbaren“,⁹ also auf beweisbare Allgemeingültigkeit objektiver Gegenstände, unabhängig von der existentiellen Situation des Denkenden. Der Glaube als Ursprung sowohl der Religion als auch Philosophie ist dagegen im individuellen Selbstsein begründet, im persönlichen existentiellen Einsatz, er kann sich somit nur bewähren, lässt sich aber nicht objektivieren und verallgemeinern. An dieser Grenze scheiden sich ursprüngliche und fehlgeleitete Formen von Religion und Philosophie: Den Glauben rational beweisen, begründen oder gar zur endgültigen Ideologie verallgemeinern zu wollen, wäre folglich nicht nur sinnlos, sondern nur ein Hinweis, dass ich meinen Glauben bereits verloren habe, und eine Bedrohung existentieller Freiheit, die zu vielfältigen Konflikten führt.

Allerdings ist es – dem Denken in Polaritäten entsprechend – doch sinnvoll und notwendig, ihn in Gedankenbewegungen rational zu entwickeln und „hell zum Bewußtsein zu bringen.“¹⁰ Dieses Wissen ist als Darstellungsversuch des Glaubens unverzichtbar, um die religiösen oder

¹ P1, 317

² Vgl. Kapitel 3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft (Seite 49)

³ P1, 317

⁴ P1, 294

⁵ P1, 294

⁶ P1, 317

⁷ P1, 295

⁸ Zu dieser „Subjektivität des Glaubens und der Objektivität des Wissens“ vgl. Hügli (Subjektivität und Objektivität), 2008, 127-150

⁹ P1, 304

¹⁰ P1, 303

philosophischen Traditionen als die Substanz unserer Kultur und Existenz zu sichern.¹ Stets aber ist dabei die unüberwindliche Grenze unserer Erkenntnis zum Eigentlichen des Glaubens zu beachten. Solches Wissen ist „Explikation glaubender Existenz und *beansprucht gerade als glaubendes nicht zwingend zu sein*. Als solches will es nicht Unterwerfung, sondern Appell.“² Wenn diese Voraussetzungen beachtet werden, ist Jaspers sogar zum Zugeständnis einer produktiven Wechselbeziehung zwischen Religion und Philosophie auf Augenhöhe bereit, die an Tillichs „Kulturtheologie“³ erinnert: Denn „Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.“⁴

3.1.5.2. Abgrenzung der Philosophie von der Religion

3.1.5.2.1. Unvereinbarkeit von Philosophie und Religion

„Im Philosophieren ist nicht ein Ursprung zu finden wie der, von dem Religion ausgeht; es muß, dieses Mangels bewusst, in der Frage bleiben.“⁵ Die Philosophie Jaspers' kennt demnach nicht die Wahrheit als objektivierten Besitz, sondern nur als Glauben aus ungegenständlichem Ursprung. Darum sieht Jaspers die Grenze, welche den ursprünglichen Glauben vor dem besitzergreifenden objektivierten Wissens schützt, in den von ihm genannten Kennzeichen der Religion eindeutig überschritten. Es gibt für Jaspers folglich in der Haltung zur Religion, unter der er überwiegend das Christentum als Offenbarungsreligion - oft in der Deutung Karl Barths⁶ - versteht, nur ein Entweder-oder.⁷ Sind doch in der teilweise pauschalen Darstellung Jaspers' Religion in ihren sichtbaren Erscheinungsformen und Philosophie unüberbrückbar durch die Grenze des gegenständlichen Wissens getrennt, die zu den wichtigsten Themen der Weltorientierung gehört und sich auch hier wieder als ein Schlüsselbegriff seiner Philosophie erweist. Deshalb ist eine Entscheidung unumgänglich: „entweder zum Gehorsam und zum Verzicht auf Unabhängigkeit, oder zur Freiheit und zum Verzicht auf Kultus und Offenbarung.“⁸ Die „reale direkte Gegenwart“ der religiösen und der „Mangel“⁹ der philosophischen Haltung sind unvereinbar, weshalb Jaspers Existenz- und Transzendenzverständnis für den Philosophierenden die religiöse Haltung ausschließt.

Würde die Grenze - wie im Gebet - zu Gott überschritten, dann nur „mit der notwendigen Konsequenz absoluten Schweigens. [...] Nur im Geheimnis bleibt die Verborgenheit der Gottheit unangetastet“¹⁰. Darum erscheint Jaspers das Gebet als Magie oder Selbsttäuschung. Die „Kontemplation absoluten Bewußtseins als den universellen, alles durchdringenden Aufschwung“¹¹ kann er dagegen nicht Gebet nennen, weil sie nicht die Merkmale der absichtlichen Wiederholbarkeit, der Verfügbarkeit aufweist. Trotzdem bleibt Beten eine „mögliche Wirklichkeit“¹², die er vermisst, als Philosophierendem aber verschlossen ist. Dadurch lässt die Gottheit und das Philosophieren dem Einzelnen die Freiheit, und genau „durch diese Möglichkeit der Freiheit scheint sie zu sprechen“¹³ durch die Würde der selbstbestimmten, eigenverantwortlichen Existenz. Gott bleibt verborgen, aber der selbstbestimmte Mensch findet im freien existentiellen Handeln die Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen und dem „corpus mysticum des Geisterreichs“¹⁴ seiner Vorfahren, nicht als objektive Gewissheit, sondern nur im existentiellen Vollzug.

¹ Vgl. Kapitel „1.1.6.3. c. Die Bedeutung der Autorität religiöser Traditionen für die Philosophie,„

² P1, 304

³ Vgl. z.B. die Kapitel 3.2.1. Programmatische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (Seite 105)

⁴ RA, 358; zum ambivalenten Verhältnis von Religion und Philosophie vgl. auch Kapitel 3.1.5.4. Abgrenzung von Philosophie und Theologie (Seite 97)

⁵ P1, 297

⁶ Zu diesem an Karl Barth angelehnten verengten Religionsverständnis Jaspers' vgl. Schüßler, 2013, 25ff., 52

⁷ Zu Jaspers Sicht des Christentums vgl. Saner, 2008, 221-234

⁸ P1, 301

⁹ P1, 301

¹⁰ P1, 302

¹¹ P1, 311

¹² P1, 311

¹³ P1, 302

¹⁴ P1, 302

Der Versuch, einen Kompromiss zu finden, wäre somit nur der hilflose Versuch, diese Situation zu vertuschen. Wer sich also seiner Selbst bewusst wird „mit dem Klarwerden seiner Weltorientierung“, ¹ muss sich entscheiden: entweder für oder gegen die Religion. Wer dieser Religion nicht mehr angehören kann, bleibt nur die Möglichkeit, die Religion insofern zu übernehmen, als er sich selbst annimmt und damit auch das Religiöse, welches die persönliche Entwicklung geprägt hat. Religion ist dann allerdings das zurückgelassene, an das sich Philosophie nur noch erinnern kann. Philosophierend kann er nicht mehr teilhaben „und wäre im Unterschied von den lauen Unentschiedenen doch noch negativ religiös zu nennen: er wäre der Mensch, der Nein sagt, weil er das Ja möchte, und in dieser Möglichkeit religiös.“ ²

3.1.5.2.2. Philosophische „Chiffrenmetaphysik“³ und Religionskritik

Jaspers stellt seiner teils undifferenzierten Darstellung der Religion⁴ die philosophische Unabhängigkeit gegenüber. Diese gerät zwangsläufig mit den religiösen Grundannahmen in Konflikt: So ist für den unabhängig Philosophierenden jede Objektivierung einerseits sinnvoll, wenn sie sich auf die Gegenstände empirischer Wissenschaft bezieht, andererseits bereits gescheitert, sobald sie glaubt, die innere Wahrheit „der geschichtlichen Selbsterhellung möglicher Existenz“⁵ erfassen zu können. Genau dies beansprucht die Religion, wenn sie die Offenbarung objektiviert, anstatt die Transzendenz als Symbol, „als Artikulation geschichtlichen Transzendierens“,⁶ aufzufassen. Sie lässt sich nun einmal nicht als innerweltlicher Gegenstand neben anderen dingfest machen, sondern transzendiert diese und kann sich nur dem erschließen oder verweigern, der sich existentiell damit konfrontiert. Deshalb gibt es für die Philosophie „keine vom anderen Weltdasein ausgenommene Heiligkeit in der Welt. Ihr kann überall und jederzeit gegenwärtig sein, was die Religion irgendwo lokalisiert. [...] Philosophie ist ohne Riten und ohne ursprünglich reale Mythen.“⁷ Die Unabhängigkeit zeigt sich auch, wenn der Philosophierende den Gehorsam gegenüber Absurditäten verweigert und sie kritisch in Frage stellt, wie die Aussage, dass eine geschichtliche Tatsache die Seligkeit aller Glaubenden bedingen soll oder die unerfüllbaren Forderungen der Bergpredigt, die Märtyrertum erzwingen. Die Redlichkeit verbietet ihm, den fortwährenden Versuchen zuzustimmen, derart Unsinniges oder Unerfüllbares „spitzfindig“ „umzuinterpretieren“.

Es erscheint folgerichtig, dass Jaspers seinen Fokus einmal mehr auf eine Grenzüberschreitung legt, wenn er den entscheidenden Unterschied zwischen der Unabhängigkeit seines eigenen philosophischen Credo und der „gehorsamen“ Religion bestimmt: Letztere ist nämlich zum Scheitern verurteilt mit ihrem Drang nach „Leibhaftigkeit“⁸. Er zeigt sich ihm in den genannten absurden Versuchen der Religion, die Transzendenz in Riten, Dogmen, Geboten, Personen oder Organisationen innerweltlich verorten, objektivieren und dingfest machen zu wollen, um so mit dem Monopol ihrer angemessenen Autorität darüber verfügen zu können. Während er sich also mit seinem Verständnis unanschaulicher Existenz und Transzendenz darum bemüht, die Grenze zur Transzendenz zu respektieren, macht sich die Religion eines – zwar versuchten, aber grundsätzlich unmöglichen – Grenzübergreifens schuldig, indem sie sich eine immanente Verfügungsgewalt über Transzendenz anmaßt.

Dieser Unterschied der Philosophie zu dem religiösen „Grenzübergreif“ zeigt sich ihm darum insbesondere in seinem Verständnis der „vieldeutigen“⁹ „Chiffren der Transzendenz“. Mit ihnen rückt wiederum die Grenze in Zentrum seiner Überlegungen, mit den bereits angesprochenen

¹ P1, 297

² P1, 297

³ Salamun, 2006, 106

⁴ Zu Jaspers' teilweise undifferenzierter Darstellung der Religion vgl. Kapitel 3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform (Seite 90)

⁵ P1, 297

⁶ P1, 297

⁷ G, 69

⁸ G, 69; Zur Problematik der „Leibhaftigkeit“ vgl. auch Schwingl, 1882, 185-197

⁹ Vgl. P3, 148ff.

Stärken und Problemen: der berechtigten Abwehr gefährlicher ideologischer Ansprüche, aber auch mit der problematischen Infragestellung jeglicher vermittelbarer Erkenntnisse.

Denn für den Menschen ist, so Jaspers, der „Ort der Transzendenz [...] weder diesseits noch jenseits, sondern Grenze, aber Grenze, auf der ich vor ihr stehe, wenn ich eigentlich bin.“¹ Jaspers bestimmt also die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Gegenständlichem und Ungegenständlichem. Er weist damit auch auf Existenz und Transzendenz als den Ort hin, wo allein Transzendenz erfahrbar wird, und zwar nur im einmaligen, unverfügbaren, unwiederholbaren, unanschaulichen, unfassbaren und unaussprechlichen Moment des Existierens.² Allein in diesem Moment kann für mich alles zu „Chiffren der Transzendenz“ werden, „weil in ihnen das Sein leuchtet“³. Außerhalb dieser „Erfahrung“ bleiben Chiffren inhaltlich vieldeutig und letztlich nicht entzifferbar. Weil sie sozusagen die sprachliche Grenze zur unanschaulichen Transzendenz sind, lässt sich in ihnen keinerlei Zusammenhang zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem erschließen. Aber selbst in der existentiellen „Transzendenz Erfahrung“ – so Jaspers – bleiben sie „unwißbar“⁴, nicht nur im Sinne empirischer Verifizierbarkeit, sondern jeder rationalen Evidenz.⁵ Salamun weist darauf hin, wie sehr Jaspers „bemüht ist, den Chiffren jeden deutbaren referentiellen Bezug und jede Bedeutungsfunktion im Sinne einer Repräsentation oder strukturellen Abbildung von etwas begrifflich Fassbaren abzusprechen“⁶. Wie eine Chiffre für den Menschen bedeutsam werden kann, drückt Jaspers so aus: „Als Möglichkeit der Aneignung wird sie erst im Augenblick geschichtlicher Gegenwart der Existenz für diese in unübertragbarer und für sie selbst unwißbarer Weise eindeutig. Diese Eindeutigkeit ist in der Unvertretbarkeit der für diese Existenz erfüllenden Transzendenz.“⁷ Dies gilt für das „Lesen“ alle drei „Sprachen der Transzendenz“, die Jaspers unterscheidet⁸: ursprüngliche existentielle „Erfahrung“, Mythen und metaphysische Spekulation. Zwar unterscheidet er bei diesen drei Sprachen die unmittelbare Erfahrung (erste Sprache) von der „gemeinsam[en]“ „Überlieferung“ eines „übertragbaren Inhalt[s]“⁹ (zweite Sprache) und der „philosophischen Mitteilung“¹⁰ (dritte Sprache) und könnte so eine zunehmende Abstrahierung suggerieren, die evtl. sogar mitteilbarer rationaler Analyse zugänglich sei. Allerdings gilt für jede Sprache, auch für die abstrakteste Spekulation, dass sie solange vieldeutig und nichtssagend bleibt, bis sie in der unmittelbaren existentiellen Erfahrung zur „Chiffre der Transzendenz“ wird, und damit zwar eindeutig, aber nun wiederum „unwißbar“. Jaspers geht auch darüber noch hinaus zum Äußersten, wenn er zum Abschluss seiner dreibändigen „Philosophie“ die Chiffre des notwendigen umfassenden Scheiterns thematisiert. Denn die „Endlichkeit ist nicht zu überspringen als nur im Scheitern selbst.“¹¹ Dann stellt sich die Frage, ob dieser Sprung, wenn mir alles und damit auch alle Chiffren, jeder Halt und alle Sicherheiten zunichte geworden sind, zum Absturz ins Bodenlose des Nichts führt. Es bleibt offen, „wie die jetzt noch mögliche Chiffre des Scheiterns sei, wenn über alle Deutungen hinaus das Scheitern doch nicht das Nichts zeigt, sondern das Sein der Transzendenz. Es ist die Frage, ob aus der Finsternis ein Sein leuchten kann.“¹² Diese Frage bleibt grundsätzlich ungelöst, selbst eine positive Antwort, Gewissheit, Ruhe und „die Vision der Vollendung“ ist nur in „verschwindendem Augenblick möglich.“¹³ Darum bleibt Jaspers nur, im Leiden, Dulden, Schweigen und „Scheitern das Sein zu erfahren“¹⁴ – mit diesen Worten endet Jaspers’ dreibändige „Philosophie“. Es bleibt also bei der objektiven Ungewissheit und

¹ P3, 13

² Zur Chiffrenmetaphysik vgl. Choi, 1992, 112-129; Pazouki, 2010, 181-189; Rodriguez de la Fuente, 1983, 277-356; Salamun, 2006, 108-110; Schüßler (Chiffren), 2011, 113-126

³ P3, 131

⁴ P3, 148

⁵ Vgl. P3, 130f.

⁶ Salamun, 2006, 108

⁷ P3, 148f.

⁸ Vgl. P3, 128-141

⁹ P3, 129f.

¹⁰ P3, 130

¹¹ P3, 233

¹² P3, 233

¹³ P3, 236

¹⁴ P3, 237

Mehrdeutigkeit, sie wird gar auf die Spitze getrieben, mit den oben angesprochenen Konsequenzen, die solch „fragwürdige Grenzen vernünftiger Erkenntnis“ nach sich ziehen:¹

Als Beispiel sei hier nur noch einmal auf das Problem hingewiesen, wie die „wahre“ existentielle Erfahrung der Chiffren der Transzendenz von einer „falschen“ unterschieden werden kann.² Jaspers ist diese Unterscheidung zwar äußerst wichtig, er widmet sich ihr darum wortreich, aber er bietet nicht nur kein Kriterium an, das über eine subjektive Überzeugung, die nicht mitteilbar ist, hinausgeht. Er bekämpft ein solches „allgemeines“ Kriterium sogar als „nichtige Vorstellung“: „Hat Metaphysik als ausgesagte die Form des Allgemeinen angenommen, so muß ich, sie zu verstehen, hindurchblicken, um zu dem Ursprung zu kommen, aus dem gesprochen wurde. Eine nur objektiv ausgesprochene Sache ist in der Metaphysik nichtige Vorstellung. [...] Dieses Hindurchblicken gelingt keinem bloßen Verstande und ist einer direkten Mitteilung unfähig.“³ Kann bloße existentielle Betroffenheit das einzige Kriterium sein? Birgt eine solche unklare, beliebige Mehrdeutigkeit abgesehen vom Projektionsverdacht Feuerbachs⁴ nicht große Gefahren? Wären darum nicht eindeutiger Kriterien vonnöten, mit denen der – teils verheerende – Missbrauch gerade des religiösen Glaubens von Anfang an bis heute vorgebeugt werden kann, obwohl oder gerade weil dieser zumeist von der eigenen „Wahrheit“ zutiefst überzeugt ist? Salamun weist daraufhin, dass sich Tilliettes, der Jaspers sonst wohlgesonnen ist, zwar intensiv um ein Verständnis der Chiffren bemüht. „Allerdings ist die zuweilen irritierende Rätselhaftigkeit der Jaspersschen Chiffer nicht zu bezwingen und beheben.“⁵ Angesichts der genannten Alternativen, sich zwischen gefährlicher nichtssagender Vieldeutigkeit oder folgenloser unaussprechlicher Eindeutigkeit entscheiden zu müssen, ist Tilliettes resignierte Bemerkung nachvollziehbar.

Bei alledem ist allerdings einmal mehr zu beachten, was Jaspers auch bei seiner „Chiffrenmetaphysik“ antreibt: Es ist sein unermüdlicher Einsatz für die Unverfügbarkeit von Existenz und Transzendenz. Wegen seiner eigenen traumatischen Erfahrungen mit heteronomen ideologischen Grenzübergreifen des Nationalsozialismus scheint dies ein nachvollziehbares Anliegen zu sein. Es hat zudem angesichts des Terrors verschiedenster, auch religiös-fundamentalistischer Grenzübergriffe mit ihren verheerenden Folgen bis zur Gegenwart nichts von seiner Aktualität eingebüßt.

Damit ergibt sich der Widerspruch, dass mit dem unklaren Chiffrenbegriff Jaspers' versucht werden kann, sowohl ideologische Grenzübergriffe zu begünstigen als auch zu verhindern und damit die Menschenwürde sowohl zu bedrohen als auch zu schützen.

3.1.5.2.3. Die Bedeutung der Autorität religiöser Traditionen für die Philosophie

Die Unabhängigkeit der Philosophie schließt aber keineswegs aus, dass auch sie ebenso wie die Religion auf Überlieferung angewiesen ist, die zwangsläufig „in objektiver Gestalt“ „zur festen Autorität“⁶ wird. Denn nur so kann die Tradierung durch die Zeiten gesichert und dem entstehenden Selbstsein der eigene Grund bereitgestellt werden. Ohne Überlieferung, allein auf sich gestellt – was keine reale, nur eine gedachte Möglichkeit ist – würde das Ich im Nichts, in Isolation und Leere verharren, sich in verzweifelter Sinn- und Ziellosigkeit an Einzelheiten verlieren.

Entscheidend ist aber nun, wie mit dieser notwendigen Voraussetzung, der Autorität unserer Überlieferung, umgegangen wird. Die Religion fordert – wie es Jaspers teilweise pauschal darstellt – blinde Unterwerfung und ihr erscheint die Philosophie, die „Unabhängige als der chaotischen Subjektivität verfallen, als irrendes Wesen, das sich mit der Gottheit verwechselt.“ Die unabhängige Philosophie dagegen sieht in dieser blinden Unterwerfung Verrat „an der transzendent verankerten Freiheit des Menschen.“⁷ Jaspers sieht nur in der freien existentiellen Auseinandersetzung mit der

¹ Vgl. Kapitel 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68)

² Zum Problem unterscheidender allgemeiner Kriterien für ein wahres und falsches „metaphysisches Bewußtsein“ vgl. Rodriguez de la Fuente, 1983, 324ff.

³ P3, 22

⁴ Zum Vorwurf des Projektionsverdachts Feuerbachs vgl. Rodriguez de la Fuente, 1983, 324

⁵ Tilliette, 1973, 393

⁶ P1, 307f.

⁷ P1, 308

Tradition, in der individuellen geschichtlichen Aneignung oder Verwerfung das angemessene Verhältnis zur Autorität. Wenn diese einmalige Unbedingtheit nun aber als individuelles historisches Ereignis objektiviert und als allgemeingültige Wahrheit ausgegeben wird, „so erscheint dem Philosophieren solche Wahrheit als unannehmbare Paradoxie.“¹ Zwar könnte die Religion auf den ersten Blick als ein Bundesgenosse der Philosophie erscheinen. Denn auch sie wendet sich gegen einen haltlosen Verstand, der sich verabsolutiert und aus sich selbst neu zu begründen glaubt, und sie setzt sich für die notwendige Autorität der Überlieferung ein. Auch in der Religion scheint existentielle Hinwendung zur Transzendenz spürbar, „aber sie zeigt sich dem Philosophierenden doch nur als Autorität *in der Welt*, nicht als Transzendenz.“ Deshalb ist sie für Jaspers gerade wegen ihrer täuschenden „Nähe der eigentliche Feind des Philosophierens.“²

Wird Jaspers aber mit diesem Autoritätsverständnis der christlichen Tradition gerecht? Besteht die Autorität der Offenbarung tatsächlich darin, dass sie einen Zwang ausübt, indem sie blinden und totalen Gehorsam gegenüber möglicherweise sogar widersinnigen, aber absoluten Wahrheiten fordert. Zwangsmissionierungen oder Ketzerverbrennungen scheinen dieses Missverständnis zwar zu bestätigen, sie stehen aber im deutlichen Gegensatz zum christlichen Verständnis:³ Es handelt sich nämlich um die Autorität, welche einem Zeugen zukommt, der in seinem Glaubenszeugnis auf die Offenbarung hinweist. Paul Ricoeur betont daher: „Die ursprüngliche Autorität der Heiligen Schrift und Kirche ist keine andere als die des Zeugnisgebens. Ein Zeuge zwingt niemanden. Er zeigt die Wahrheit auf, die Autorität besitzt, aber nicht die Autorität für eine bestimmte Menschengruppe darstellt.“⁴ Schränkt aber ein solches Zeugnis die existentielle Freiheit notwendig ein, wenn zudem das Bezeugte nicht endgültig erfasst sowie dargestellt werden kann, weil es Zeuge, Zeugnis und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschungen unendlich transzendiert? Ein Zeuge wird eindeutig Position beziehen, aber mit eigenmächtigem Zwang nichts erreichen können. Zum „Zeugnisgeben“ passen dagegen die Bezeichnungen, welche Jaspers für die Kommunikation zwischen Existenzen verwendet, wenn er vom „Hinweisen“, „Appellieren“, „Erwecken“ spricht und dabei den existentiellen Freiraum respektiert sieht. Wenn dieser existentielle Freiraum auch in der Religion beachtet wird, kann auch beim „Zeugnisgeben“ die Unverfügbarkeit der Offenbarung und des Glaubens gewahrt bleiben, wie sie mit dem „Wirken des Heiligen Geistes“ oder der „Gnade“ symbolisch umschrieben wird.

Deshalb dürfte es dem Philosophierenden umso leichter fallen, Jaspers' Appell zu entsprechen, der neben seiner oft pauschalen Kritik zu finden ist, nämlich keineswegs leichtfertig in einseitigem Unabhängigkeitsstreben die Tradition zu verwerfen. Er sollte vielmehr versuchen, sie ernst zu nehmen, vom Ursprung seines Selbstseins aus sich existentiell mit ihr auseinander zu setzen, voller Respekt und Pietät möglichst viel zu bewahren und nur, wenn es notwendig ist, sich von ihr zu distanzieren. Es gibt nun einmal keine universale Wahrheit, weshalb aus unterschiedlichsten Ursprüngen heterogenste Entwicklungen möglich sind. Mit dieser „fremden Geschichtlichkeit“ versucht Jaspers sich auseinandersetzen, nicht um alles in einer Synthese zu vereinigen, sondern um es „zur Entschiedenheit der Wahrheit seiner selbst im Kampf zur gegenseitigen Anerkennung ohne Einswerden zu bringen.“⁵ Deshalb gesteht Jaspers durchaus zu, dass nicht nur die Autoritäten philosophischer Tradition notwendig sind, sondern auch Religion und Kirche, um auch deren Tradition in objektivierter Form zu erhalten. Jaspers geht sogar noch viel weiter, wenn er zugesteht, „daß die Objektivität der Religion als Wirklichkeit des Weltenseins die einzige sichernde Tradition transzendenter Bezogenheit des Menschen ist. Wo diese Tradition verlassen wäre, wäre bald auch die Philosophie versunken.“⁶ Denn nur weil die Kirche sie tradiert, kann ich mich existentiell und philosophierend mit ihr auseinandersetzen, um mich selbst zu finden. Hier spricht Jaspers explizit aus, dass er die Kirche nicht nur keineswegs völlig ablehnt, sondern dass es für ihn im Gegenteil sogar prinzipiell unmöglich ist, sie völlig abzulehnen: Dies gilt nicht nur für die Kirche, in der ich

¹ P1, 309

² P1, 310

³ Zu diesem Missverständnis der Offenbarungsautorität vgl. auch: Schüßler (Jaspers), 1995, 24 und 47

⁴ Ricoeur, in: Saner, 1973, 386; vgl. auch Salamun, 2006, 104

⁵ P1, 312

⁶ P1, 311

aufwuchs, „weil ich ohne sie nicht zu dem Gehalt der Freiheit gekommen wäre“¹: also zur Existenz mit ihrem Transzendenzbezug. Denn auch wenn ich außerhalb der Kirche sozialisiert wurde, kann für mich „Ablehnen nicht bedeuten, daß Kirchen überhaupt nicht in der Welt sein sollen, da ich indirekt ihnen noch verdanke, was ich substantiell sein kann.“² Philosophie, wie sie Jaspers wichtig ist, benötigt aber nicht nur, „um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion“³, sondern es gäbe ohne Religion die Philosophie überhaupt nicht. Denn in ihr wurde sogar – so Jaspers wörtlich – das „Leben der Menschheit“⁴ selbst bewahrt und tradiert.

Dass im „Projekt Weltethos“ eine ähnliche Wertschätzung der Religion zu finden ist, zeigt, dass Jaspers Verständnis religiöser Traditionen weiterhin aktuell ist. So weist auch Hans Küng darauf hin, dass Religionen wie sonst keine anderen Institutionen für Milliarden von Menschen moralische Normen begründen und tradieren. Denn sie können „mit ganz anderer Autorität als jede Philosophie begründen, dass die Anwendung ihrer Normen nicht von Fall zu Fall, sondern kategorisch gilt. Religionen können Menschen eine oberste Gewissensnorm geben, jenen für die heutige Gesellschaft immens wichtigen kategorischen Imperativ, der in ganz anderer Tiefe und Grundsätzlichkeit verpflichtet.“⁵

Darum kann sich Jaspers neben seiner polemischen, pauschalen Kritik auch differenziert mit Vorwürfen gegenüber der Religion auseinandersetzen. Er nimmt sie sogar gegenüber den bekannten pauschalen Vorurteilen in Schutz, so in seiner 1948 erschienen Schrift „Der philosophische Glaube“: Er zeigt dort im Einzelnen, dass solche Anschuldigungen „nicht etwas Entscheidendes [treffen]. Durch die Vorwürfe werden Ableitungen in den Religionen getroffen, nicht die Religionen.“⁶ Meistens beziehen sie sich dabei auf die Missachtung von Grenzen, wenn behauptet wird, die Vielfalt der Religionen mit ihren religiösen Wahrheiten sei ein Argument gegen ihre Wahrheit, weil es nur eine Wahrheit geben könne. Dies trifft nämlich nur auf eine Glaubensaussage zu, die als objektives Wissen missverstanden wird und so bereits eine Grenze überschritten hat. Handelt es sich dabei doch nur um eine „geschichtliche Erscheinung“ des existentiellen religiösen Glaubens in seiner unfassbaren Wahrheit. Des Weiteren geht Jaspers auf Anschuldigungen ein, die Religionen hätten nur Negatives bewirkt wie Ketzerverbrennungen, Kreuzzüge, Religionskriege, Terror, Unvernunft, blinden Gehorsam, Unterdrückung, Rückständigkeit, Angst, Intoleranz, Ausgrenzung oder Polarisierung. Im Einzelnen verdeutlicht er sodann, dass sich all dies keineswegs mit notwendiger Konsequenz aus der Religion ableiten lässt. Er führt darum zahlreiche positive Gegenbeispiele an: vielfältige humane religiöse Werte, tiefe – auch vernünftige – Einsichten über Welt und Mensch, wohltuende – auch universale – Wirkungen. Selbst Habermas gesteht sie übrigens jüngst ebenfalls zu:⁷ Als ein solches Beispiel sei hier nur angeführt, welche Bedeutung Jaspers biblischen Vorstellungen für die Entstehung der Wissenschaft einräumt: „Vielleicht ist die Entstehung der modernen Wissenschaft nicht denkbar ohne die Seelenverfassung und die Antriebe, die in der biblischen Religion ihren geschichtlichen Grund haben.“⁸ Dazu zählt er den „von Gott geforderten Wahrheitsanspruch“⁹, der das wahrhaftige Erkennen zu einer äußerst wichtigen und ernsthaften Angelegenheit macht. Dieser Wahrheitsanspruch schreckt selbst davor nicht zurück, Gottes Schöpfung und damit ihn selbst wie im Buch Hiob kritisch anzuzweifeln. Dieses selbstbewusste „Wagnis des Erkennens, die Forderung bedingungslosen Erkennens“¹⁰ verbindet sich mit einer neuen Beziehung zur Welt. Eröffnet sich doch mit dem Schöpfungsgedanken ein ambivalentes Verhältnis zur Wirklichkeit: Zum einen übt die gesamte Schöpfung Gottes eine ungeheure Anziehungskraft aus und erfährt so eine ungeahnte Wertschätzung. Denn „Erkennen ist

¹ P1, 312

² P1, 312

³ RA, 358

⁴ RA, 359

⁵ Küng, 1991, 633

⁶ G, 77

⁷ Vgl. u.a. Habermas, 2007, 47-56

⁸ U, 121

⁹ U, 121

¹⁰ U, 123

wie ein Nachdenken der Gedanken Gottes.“¹ Andererseits schafft sie als „bloße“ Schöpfung eine entmythologisierende Distanz, die dem Menschen ihre tabulose Forschung erst ermöglicht. Jaspers sieht demnach im monotheistischen Schöpfungsglauben die besondere Stellung des Menschen als Gottes Ebenbild und Stellvertreter auf Erden begründet: also als verantwortliches Subjekt, das sich sowohl von der Welt als Ganzer kritisch abhebt als auch im Handeln und Erkennen auf sie bezieht. So beginnt es, seine Vernunftpotentiale zu nutzen und sich aus der mythologischen Verflochtenheit in der Welt zu befreien.

Jürgen Habermas - als Apologet der Religion ohne Zweifel unverdächtig – gesteht – wie gesagt - in jüngster Zeit ebenfalls der Religion eine solches „unverzichtbares Vernunftpotential“² zu.³ Sieht er doch in der „Achsenzeit“⁴, in enger Anlehnung an Jaspers⁵ einen „kognitiven Schub[...] vom Mythos zum Logos“⁶, den er auch durch den „mosaischen Monotheismus“⁷ ausgelöst sieht. Er ermöglicht es, „die Welt von einem transzendenten Standpunkt aus als Ganzes in den Blick zu nehmen und die Flut der Phänomene von den zugrundeliegenden Wesenheiten zu unterscheiden. Und mit der Reflexion auf die Stellung des Individuums in der Welt entstand ein neues Bewußtsein von historischer Kontingenz und von der Verantwortung des handelnden Subjekts.“⁸ Äußerst bemerkenswert ist nun, wie weit er geht, wenn er – ähnlich wie Jaspers - die Bedeutung religiöser Traditionen für die „moderne Vernunft“ darstellt: „Diese moderne Vernunft wird sich selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewußtsein klärt, indem sie den gemeinsamen Ursprung der beiden komplementären Gestalten des Geistes aus jenem Schub der Achsenzeit begreift.“⁹ Habermas scheint mit dieser Überzeugung also auch von einer Seite entscheidend beeinflusst worden zu sein, die so nicht zu vermuten war: von Jaspers Wertschätzung der religiösen Tradition.

Diese wertvollen Überlieferungen gilt es allerdings – so Jaspers - immer wieder aufs Neue „aus Fixierungen“¹⁰ zurückzuholen: aus den Einseitigkeiten äußerlicher Gesetze und Opferkulte hin zu spirituellen, verinnerlichten Formen und zur Liebe; aus nationaler Erwähltheit hin zu universalen Friedenvorstellungen; aus der Vergöttlichung des einzigartigen Menschen in Christus hin zur Wahrheit, dass Gott durch viele Menschen spricht, für jeden erfahrbar ist. Und schließlich in besonderer Weise zwar in Jesus, aber auch sonst in „der Bibel sieht man den Menschen in den Grundweisen seines Scheiterns. Aber so, daß die Seinserfahrung und die Verwirklichung gerade im Scheitern offenbar werden.“¹¹ Dabei wird die vernichtende Erfahrung des Leides in einmaliger Weise zugespitzt. „Es wird erlitten bis zur Vernichtung, in welcher aus der Verlorenheit und Verlassenheit dieses Minimum des Bodens gespürt wird, das dann alles ist, die Gottheit. In der Stummheit, der Unsichtbarkeit, der Bildlosigkeit ist sie doch die einzige Wirklichkeit. Mit dem ganzen rückhaltlosen Realismus der unverdeckten Schrecken dieses Daseins ist verbunden der Halt an dem ganz Unfaßlichen.“¹² Bleibende Wahrheiten der biblischen Religion sind demnach für Jaspers: „der Gedanke des einen Gottes“¹³; die Unbedingtheit der Wahl und des Handelns, die ich zu verantworten habe; die Liebe; „die Ordnungsideen der Welt“¹⁴; das Bewusstsein und die Erfahrung vielfältiger Grenzen und „die letzte und einzige Zuflucht bei Gott.“¹⁵ Dabei ist sich Jaspers allerdings bewusst, dass sie nur als blasse Abstraktionen erscheinen können, wenn sie so von ihrer existentiellen Ursprungssituation abgelöst werden.

¹ U, 121

² Knapp, 2008, 273

³ Zur Wertschätzung der „Vernunftpotentiale“ der Religion bei Jürgen Habermas vgl. Knapp, 2008, 273ff.

⁴ U, 19

⁵ Vgl. U, 19ff.

⁶ Habermas, 2007, 50

⁷ Habermas, 2007, 50

⁸ Habermas, 2007, 50

⁹ Habermas, 2007, 50

¹⁰ G, 89

¹¹ G, 89

¹² GP, 207

¹³ G, 92

¹⁴ G, 92

¹⁵ G, 92

Dass Religion und Kirche also mit dem menschlichen Transzendenzbezug auch die genannten positiven Wirkungen tradieren, die Philosophie erst ermöglichen, diese große Aufgabe macht ihre übergroße Verantwortung aus und Jaspers harte Kritik verständlich, wenn sie diese Verantwortung nicht wahrnehmen. Wenn sie nämlich ihre „objektivierten“ Traditionen verabsolutiert, um auszugrenzen, ist sie nicht mehr „die Kirche einer Wahrheit, sondern jeweils eine Verirrung entleerter Fixiertheiten“¹ (bzw. „Gehäuse“). Wer sich solcher Autorität blind unterwirft bzw. solche Unterwerfung fordert, löst sich von seinem geschichtlichen Ursprung und gibt so das Selbstsein mit seinem Transzendenzbezug auf. Denn „Existenz [...] ist nur ursprünglich, wenn sie geschichtlich ist, und nur geschichtlich, wenn sie ursprünglich ist.“²

Paul Ricoeur gesteht Jaspers zu, dass seine harte Kritik dort berechtigt ist, wo Theologie und Kirche sich immer wieder schuldig machen, wenn sie auf dieser totalitären, gewaltsamen Autorität bestehen.³ Zu Recht weist er allerdings „auf eine ebenso große antagonistische Schuld der Philosophie hin, eine Hybris der großen philosophischen Systeme, selbst, ja vor allem, wenn sie Systeme des Göttlichen sind.“⁴ Er sieht diesen Zug zu einer gewissen selbstgefälligen Selbstüberschätzung auch in der Existenzphilosophie, wenn sie in ihrem Freiheitspathos glaubt, ihre Beschränkungen im existentiellen Aufschwung zur Transzendenz überwinden zu können und dabei droht, doch nur um sich selbst zu kreisen. In beiden Fällen also liegt wiederum eine Grenzüberschreitung vor: in der Religion oder Kirche, wenn sie versuchen, eigenmächtig ihre eigene begrenzte „Autorität“, die sie als Gottes Wille ausgeben, gewaltsam für alle durchzusetzen; in der Philosophie, wenn sie die Bruchstückhaftigkeit ihrer Erkenntnisse zur eigentlichen Wahrheit des Ganzen verabsolutiert.

3.1.5.3. Kritik an Grenzüberschreitungen der Religion

Jaspers weiß sich mit seiner Kritik an Grenzüberschreitungen der Religion einer langen religionskritischen Tradition zugehörig, wenn er auf Xenophanes, Epikur, Kant, Feuerbach oder Kierkegaard verweist.⁵ Diese verbindet ihre konsequente Religionskritik, auch wenn sie damit unterschiedliche Intentionen verfolgen.

3.1.5.3.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissen und Glauben

Zwar unterscheiden sich Glaube und Wissen qualitativ und können sich somit nicht in die Quere kommen, sich nicht widersprechen, dennoch kommt es immer wieder zu unzulässigen Grenzüberschreitungen. Dies liegt an methodischen Unsauberkeiten, am menschlichen Drang nach verfügbarer objektiver Gewissheit auch in Glaubensfragen (in der Terminologie Jaspers' nach „Leibhaftigkeit“⁶ bzw. „Gehäusen“) oder an der notwendigen Form jeder Überlieferung, die „zunächst die objektiv-gegenständliche und allgemeingültige sein muß“,⁷ bevor sie existentiell angeeignet werden kann. Darum sind beispielsweise Wunder, die angeblich Naturgesetze außer Kraft setzen, durchaus mit empirischen Methoden zu prüfen und abzulehnen. Ihre Grenze finden solche objektivierende wissenschaftliche Methoden allerdings gegenüber einem „Sein des Jenseits“,⁸ also gegenüber allem, was nicht oder nicht vollständig in Zeit und Raum zu erfassen ist wie alle individuellen Vorgänge in ihrer unfassbaren Vieldeutigkeit. So betont Jaspers angesichts erschütternder existentieller Erfahrungen: „Die schweigende Betroffenheit bedeutet die tiefere Wahrheit: man wisse nichts.“⁹ Die Grenzüberschreitungen zeigen sich demgegenüber, wenn „gewaltsame Autorität“¹⁰ wissenschaftliche Erkenntnisse bestreitet oder sie als Beweis nutzen will.

¹ P1, 312

² P1, 310

³ Vgl. Ricoeur, 1973, 385ff.

⁴ Ricoeur, 1973, 386f.

⁵ Vgl. P1, 300

⁶ G, 69

⁷ P1, 305

⁸ P1, 305

⁹ P1, 305

¹⁰ P1, 304

„Wenn der Offenbarungsglaube in seiner Theologie Behauptungen aufstellt über empirisch allgemeingültig feststellbare Tatsachen, da ist er immer im Unrecht gegen die methodisch zwingende Wissenschaft.“¹ Auf die Spitze getrieben sieht Jaspers die Unterwerfung und Unterdrückung des Verstandes im „sacrificium intellectus“. Wird es doch als Verdienst ausgegeben, „gegen den Verstand, nicht über den Verstand hinaus“² zu glauben, also das „credo quia absurdum“, wie es Tertullian formuliert hat.³ Diese „Selbstvernichtung des Verstandes“⁴ ist aber den meisten Menschen nicht zuzumuten, weshalb sie sich mit faulen intellektuellen Kompromissen und „spitzfindigen“ Verrenkungen betrügen.

Die Philosophie verachtet eine solche Haltung, Jaspers sieht in jedem Versuch, der „das Forschen und Fragen [...] des Mythos wegen“⁵ einschränken möchte, einen Verstoß gegen Freiheit, Redlichkeit und Menschenwürde. Wenn der Glaube sich selbst treu bleiben würde, dürfte er eigentlich gar nicht in einen solchen Konflikt mit der Wissenschaft geraten, bei dem er den Kürzeren ziehen muss. „Dann aber hatte er vorher schon sich in eine Erscheinung des Denkens eingelassen, die nicht mehr er selbst ist.“⁶

Andererseits muss Jaspers – um seinem „Denken in Polaritäten“ gerecht zu werden – natürlich darauf bestehen, dass er trotz seiner großen Wertschätzung des unabhängigen rationalen Wissens es deswegen keineswegs überschätzt. Vielmehr weiß er, dass es zwar seine begrenzte Berechtigung hat und vor Illusionen schützen kann; „aber es gibt auf keine Lebensfrage Antwort.“⁷ Existentielle „Wahrheiten“ dagegen widersprechen der Vernunft, Rationalität oder Empirie keineswegs, sondern transzendieren deren Grenzen.⁸

3.1.5.3.2. Grenzüberschreitungen zwischen Unbedingtem und Bedingtem

Die Grenze zwischen Unbedingtem und Bedingtem – so Jaspers – ist strikt zu beachten. Die Merkmale einer degenerierten Religion können dabei zur Abschreckung dienen: Diese zeigen sich, wenn sie zur geistigen Sphäre unter anderen wird, „in der sie sich, statt Unbedingtheit zu sein, Allgemeingültigkeit gibt“⁹. So ist die Annahme eines Gottes als Gegenstand unter anderen, als Mensch oder Daseinssphäre unmöglich. Sie kann darum nur eine Täuschung sein, wenn er „in einer sich in ihrer Objektivität allen aufzwingenden Religion bestimmte Gestalt geworden ist.“¹⁰ Dies gilt auch für Gebet und Ritual. Für den, der sie vollzieht bzw. daran teilnimmt, ist also transzendente Wirklichkeiten konkret anwesend und sinnlich erfahrbar, und zwar „in Gestalt eines in der Welt vorkommenden Heiligen als eines vom Profanen oder Unheiligen Abgegrenzten.“¹¹ Bezeichnend und problematisch ist, dass Jaspers hier pauschal als Kennzeichen der Religion kritisiert, was offensichtlich Merkmale eines supranaturalistischen Verständnisses sind. Demnach ist auch Offenbarung positiv gegebenes Wissen, das in Gebet und Kultus immer wieder abrufbar ist. Sie wird als ein exklusives wunderbares Ereignis im dogmatischen Wissen festgehalten und von der Theologie systematisch ausgearbeitet. „Gebet, Kultus und Offenbarung sind dann konstitutiv für eine Gemeinschaft, welche Gemeinde heißt und Kirche werden kann.“¹² Ihre soziologische Realität spielt nur eine untergeordnete Rolle, entscheidend ist der Anspruch einer mystischen Universalität, der Anwesenheit des göttlichen Geistes, an dem alle exklusiv teilhaben, die den entsprechenden Glauben haben. Denen bietet sie „die autoritative Sichtbarkeit und Gewissheit der einen allein in ihr wahren Transzendenz“.¹³ Schließlich ist für Jaspers der Gehorsam ein grundlegendes

¹ GO, 100

² P1, 306

³ Vgl. Kluxen, 2004, 205

⁴ P1, 306

⁵ P1, 307

⁶ GO, 100

⁷ P1, 307

⁸ Vgl. Kapitel 3.1.5.4. Abgrenzung von Philosophie und Theologie (Seite 97)

⁹ P1, 316

¹⁰ P1, 317

¹¹ G, 69

¹² P1, 296

¹³ P1, 296

Kennzeichen der religiösen Grenzüberschreitung. Der Mensch hat im Denken und Handeln, Gott und seiner Offenbarung zu gehorchen, wie sie die Kirche in Wort, Dogma, Theologie und Gebot tradiert, „als ein einziges, überzeitliches, darum sich gleich bleibendes Objektives.“¹ Alles ist auf Gott und Offenbarung zu beziehen, alles ihnen zu unterwerfen und alles erhält nur von dort seinen Sinn. Somit liegt für Jaspers nur dort Religion vor, die sich von der Philosophie grundlegend unterscheidet, „wo Gebet, Kultus und Offenbarung Gemeinschaft stiften und Quelle von Autorität, Theologie und Gehorsam werden.“² Er spricht hier wie auch an anderer Stelle³ - wohlgemerkt - nicht von supranaturalistischen oder autoritären Fehlformen der Religion, wie er eigentlich präzise formulieren müsste, sondern bloß pauschal von Religion.

3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform

Jaspers zahlreiche Ausführungen zur Religion⁴ sind insgesamt von auffällender Widersprüchlichkeit. Zwar überwiegen harte Kritik und Polemik, verbunden mit einseitiger Polarisierung, daneben finden sich aber durchaus Äußerungen größter Wertschätzung. Noch in seiner späten Schrift von 1962 „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“ finden sich polemische Formulierungen wie „Im Scheitern meines Verstehens [gegenüber dem theologischen Zirkel] stehe ich vor einem in sich geschlossenen Kreis, der die, die nicht eintreten, abstößt: je nachdem als arme verlorene Heiden, als Ungläubige, als Ketzer.“⁵ Demgegenüber stehen Äußerungen, die Jaspers größte Hochachtung zum Ausdruck bringen: Wo die religiöse „Tradition verlassen wäre, wäre bald auch die Philosophie versunken.“⁶ Solche positiven Akzente drohen bei Jaspers allerdings durch seine schonungslose Auseinandersetzung mit Religion bzw. Theologie überlagert zu werden. Arbeitet Jaspers doch überwiegend positive Kennzeichen der philosophierenden Haltung heraus, die der religiösen widersprechen: So wendet sich der Philosophierende einerseits gegen Religion als „Unwahrheit“, Endgültigkeit, „Gehorsam“, „Gewißheit“, „Illusion“, „fälschliches Wissen“, Täuschung, andererseits für philosophische „Wahrheit“, Redlichkeit, Geschichtlichkeit, „Bereitschaft zum Suchen“, „Freiheit“, „Unabhängigkeit“.⁷

Neben diesen positiven Merkmalen des Philosophierens und überwiegend negativen der Religion finden sich allerdings auch Hinweise, die dieser Tendenz diametral widersprechen wie die oben angeführte Feststellung: „Religion ist wie das Philosophieren selbst Glaube“⁸ Wie aber verträgt sich ein Glaube, also ein existentieller Ursprung - ein zentrales Anliegen Jaspers - mit Autorität und Unfreiheit? Wenn es sich auch um einen religiösen Ursprung handelt, so ist doch - so Jaspers - die Freiheit für den existentiellen Ursprung unabdingbar. Wenn der religiöse Ursprung aber durch Unfreiheit und Autorität gekennzeichnet ist, warum nennt Jaspers ihn dann noch Ursprung? Liegt auch hier zumindest eine verwirrende begriffliche Unschärfe vor? Obwohl sich Jaspers - wie gesagt - häufig zur Religion äußert, führt er keine grundlegende systematische Begriffsklärung durch, die solche Widersprüche auflösen könnte. Auch hier sei nochmals der Verdacht geäußert, ob sich in solchen Nachlässigkeiten evtl. die Folgen seiner Skepsis gegenüber jeder Erkenntnis und Mitteilbarkeit wesentlicher Inhalte und des „Denkens in Polaritäten“ zeigen.⁹

Diese Widersprüche und die damit verbundene begriffliche Verwirrung lassen sich nur auflösen,

¹ P1, 296

² P1, 296

³ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform (Seite 90)

⁴ Vgl. u.a. P1, 294-317; GO; GP, 127-154, 186-228; K, 132-157; W, 832-868

⁵ GO, 184

⁶ P1, 311

⁷ P1, 299ff.; vgl. auch Schüßler, 2013, 29f.

⁸ P1, 315; vgl. ebd.: „Beide zeigen ihren eigenen Ursprung. Sie treten ein in die Vielfältigkeit geistiger Sphären als den Leib ihrer Erscheinung. Denn die Wirklichkeit geistiger Sphären ist nicht nur aus sich selbst, sondern aus einem Glauben, der entweder philosophisch oder religiös ist.“ Weitere Belege aus dem Textkontext ließen sich anführen.

⁹ Vgl. Kapitel 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52)

wenn Jaspers Unterscheidung zwischen der eigentlichen, ursprünglichen Religion und ihrer Verfallsform als Daseinssphäre beachtet wird. Alle negativen Kennzeichen beziehen sich dann auf die Verfallsform der Institution und „Daseinssphäre“, die positiven, die er ja durchaus auch hervorhebt¹, auf die „wahre“ Religion aus existentiellem „Ursprung“. Es klingt wie eine überfällige Differenzierung und Korrektur der eigenen Kritik an der Religion, wenn er – wie oben gezeigt – zu den schwerwiegendsten Vorwürfen anmerkt: Sie „treffen nicht etwas Entscheidendes. Durch die Vorwürfe werden Ableitungen in den Religionen getroffen, nicht die Religionen.“² Auch hier richtet sich seine Kritik also auf Grenzüberschreitungen, nicht aber auf die Religion selbst, solange sie ihre Grenzen respektiert.

Dies widerspricht Salamuns Schlussfolgerung: „Jaspers’ religionskritische Äußerungen vermitteln insgesamt den Eindruck, dass sie nicht bloß auf den Missbrauch des Offenbarungsglaubens [...] abzielen. Sie richten sich gegen die prinzipielle Möglichkeit, über das Verkünden von Offenbarungswahrheiten ein *nicht überprüfbares Erkenntnismonopol* gegenüber anderen Menschen in Anspruch nehmen zu können.“³ Demnach richte sich Jaspers Kritik prinzipiell gegen das „Monopol“ des Offenbarungsglaubens, weil in ihm sozusagen keimhaft angelegt ist, was er selbst als die „tödlichen Ausschließlichkeitsansprüche“⁴ der biblischen Religion geißelt?

Tatsächlich meint Jaspers, wenn er von Religion spricht, fast nur die Offenbarungsreligion, und zwar die christliche Version, seine Beschäftigung mit anderen Religionen fällt daneben kaum ins Gewicht.⁵ Und auch solche kritischen Äußerungen scheinen – wie gesagt – zu überwiegen. Allerdings befinden sich die selteneren Aussagen, die sich um eine differenzierte Unterscheidung bemühen, meist als Resümee am Ende einer eingehenderen Analyse. Sie haben darum ein größeres Gewicht als die Kritik vielfältiger Einzelercheinungen. Dies trifft auf die soeben angeführte Auseinandersetzung mit wichtigen Vorwürfen ebenso zu wie auf die Abschlussbemerkung zu seinen Betrachtungen über den Absolutheitsanspruch.⁶

Dass Jaspers’ Religion als ursprünglichen Glauben nicht durchgehend sorgfältig von ihrer Verfallform als „Sphäre“ unterscheidet, wirft weitere Fragen auf: Zwar möchte er den unanschaulichen Ursprung der Religion vor seinem eigenen beschreibenden Zugriff schützen und geht darum nur auf die sichtbaren institutionellen Merkmale ein. Diese allerdings bieten in Tat zu allen Zeiten vielfältiges Anschauungsmaterial, mit dem sich der Vorwurf belegen lässt, es handle sich bei den Religionen um veräußerlichte Verfallsformen. Ist das bei institutionalisierten Formen eines Glaubens, wenn sie sich als „Daseinssphäre“ missverstehen, nicht zwangsläufig so? Und kritisiert Jaspers nicht selbst genau dies an der universitären Philosophie mit ihren Schulbildungen? Auch wenn Jaspers der Religion wie der Philosophie den ursprünglichen Glauben zugesteht, konzentriert er sich häufig auf diese Fehlformen, die er dann mit der eigentlichen ursprünglichen Philosophie vergleicht. Ist das redlich? Könnten wir nicht mit derselben Berechtigung, ideologische Verfallsformen der Philosophie mit ursprünglicher Religion vergleichen und so die Philosophie als degeneriert erscheinen lassen? Es lässt sich Jaspers allerdings zu Gute halten, dass die Religion mit ihren immer noch mächtigen Institutionen als Daseinssphäre natürlich weitaus präsenter erscheint. Darum ist die Gefahr natürlich ungleich größer, sich in einer objektivierenden Zurschaustellung zu verlieren, als für die Philosophie, die über kein vergleichbares institutionelles Äquivalent verfügt.

¹ Vgl. Kapitel 3.1.5.2.3. Die Bedeutung der Autorität religiöser Traditionen für die Philosophie (Seite 84)

² G, 77

³ Salamun, 2006, 103f.

⁴ Zum Problem des Ausschließlichkeitsanspruchs vgl. Kapitel 3.1.5.3.4. Grenzüberschreitung durch Ausschließlichkeitsanspruch (Seite 92)

⁵ Vgl. Lutz, 1968, 344

⁶ Vgl. G, 83f.: „Der biblischen Religion im Ganzen gehört nicht der Ausschließlichkeitsanspruch zu, sondern nur in einzelnen Ausprägungen, die in Fixierungen der geschichtlichen Bewegung dieser Religion geraten. Der Ausschließlichkeitsanspruch ist Menschenwerk und nicht auf Gott gegründet, der dem Menschen viele Wege zu sich geöffnet hat.“ Zur Diskussion um den Absolutheitsanspruch vgl. auch Kapitel 3.1.5.3.4. Grenzüberschreitung durch Ausschließlichkeitsanspruch (Seite 92)

3.1.5.3.4. Grenzüberschreitung durch Ausschließlichkeitsanspruch

Aus dieser Exklusivität der Offenbarung und kirchlichen Praxis mit ihrer unbedingten Gehorsamsforderung ergibt sich für Jaspers die Gefahr des bereits erwähnten Ausschließlichkeitsanspruchs. Mit diesem „tödlichen Anspruch“ der Verabsolutierung,¹ der „in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen“² ist, beschäftigt er sich besonders in „Der philosophische Glaube“.³ Er sieht ihn schon im Neuen Testament, in Aussagen Jesu angelegt wie „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.“ Neben der menschenverachtenden geistigen Vergewaltigung, die so dem einmaligen Existieren den Garaus macht, thematisiert er die grausamen Folgen der Intoleranz, die Gewaltexzesse des Fanatismus: in Zwangsbekehrungen, Ketzer- und Hexenverbrennungen, Kreuzzügen oder Religionskriegen. Hier zeigt sich wieder die Grenzüberschreitung des endlichen Menschen, der seinen zwar unbedingten, aber eben einmaligen und für alle anderen darum relativen Glauben zur allgemeingültigen Wahrheit verabsolutiert und damit übersieht, dass zur „Unbedingtheit geschichtlicher Wahrheit [...] die Relativität jeder ihrer Aussagbarkeiten und historisch endlichen Erscheinungsformen“⁴ gehört. Alles, was von dieser Unbedingtheit erfasst und mitgeteilt wird, ist also immer nur relative Ausdruckform des einmaligen unanschaulichen Ursprungs. Demgegenüber gehört zur „Allgemeingültigkeit erkenntnismäßiger Richtigkeit in Aussagen [...] die Relativität der sie begründenden Gesichtspunkte und Methoden.“⁵ Komprimiert formuliert gilt also: Alles Allgemeingültige kann für den einzelnen nicht existentiell unbedingt und alles existentiell Unbedingte für den Einzelnen nicht allgemeingültig sein. Für Jaspers ist darum diese ausgrenzende Verabsolutierung der monotheistischen Religionen zwar der Missbrauch eines unbedingten Glaubens, aber nicht zwangsläufig aus der biblischen Botschaft abzuleiten. Solche Versuche wären zudem wiederum der Versuch eine partikuläre Perspektive und relative Erkenntnis zu verabsolutieren. Es geht vielmehr darum, gerade solche verallgemeinernden Fixierungen zu vermeiden oder rückgängig zu machen, zugunsten ursprünglicher Wahrheiten. „Die Wahrheit der biblischen Religion steht gegen die Fixierungen, die in ihr selber vollzogen wurden.“⁶ Wir erinnern uns, dass Jaspers darum am Ende seiner Ausführungen festhält: „Der biblischen Religion im Ganzen gehört nicht der Ausschließlichkeitsanspruch zu, sondern nur in einzelnen Ausprägungen, die in Fixierungen der geschichtlichen Bewegung dieser Religion geraten. Der Ausschließlichkeitsanspruch ist Menschenwerk und nicht auf Gott gegründet, der dem Menschen viele Wege zu sich geöffnet hat.“⁷

Mit dem Absolutheitsanspruch der Religion greift Jaspers ein Problem auf, das zu Beginn des 21. Jahrhunderts als sogenannter „Monotheismusstreit“ eine ungeahnte Publizität erlangen sollte – auch dies ein Beispiel für die Aktualität eines seiner Themen und Überlegungen. Vermutlich durch den öffentlichkeitswirksamen religiösen Terror begünstigt, erstreckte sich die Diskussion um die Intoleranz und Gewaltinhärenz des Monotheismus⁸ zeitweise über die Fachwelt hinaus bis in die Spalten des Feuilletons⁹. Ausgelöst durch die Thesen des Ägyptologen Jan Assman¹⁰ beteiligten sich sogar Schriftsteller wie Martin Walser¹¹ und Michel Houellebecq¹² an dieser Auseinandersetzung. Jan Assman vertritt die Ansicht, dass für die drei abrahamitischen Religionen Mose „die Symbolfigur einer menschheitsgeschichtlichen Wende“¹³ geworden ist, weil er die Verehrung des einzigen wahren Gottes fordert und damit alle anderen Götter zu „Götzen“

¹ G, 77

² G, 77

³ Vgl. G, 77-83 sowie Kim, 2016, 325-332

⁴ G, 79

⁵ G, 79

⁶ G, 89

⁷ G, 83f.

⁸ Zur Diskussion um die Intoleranz des Monotheismus vgl. die repräsentativen Aufsatzsammlungen: Otto, 2000; Walter, 2005

⁹ Vgl. z.B.: Assheuer, 2002; Berger, 2003

¹⁰ Vgl. Assman: Moses, 2003; Assman: Mosaische Unterscheidung, 2003

¹¹ Walser, 1998, 65

¹² Vgl. Houellebecq, 2002, 238

¹³ Assmann, 2000, 137

abstempelt, zu nichts als „Lug und Trug“. So zieht der „exklusive Monotheismus“, die „Unterscheidung von wahr und falsch in die Religionsgeschichte ein.“¹ Wer sich dem einzigen Gott unterwirft, gehört zum Volk Gottes, ist in der Wahrheit und ein Freund, wer sich dagegen ein Bild von Gott macht und diesen Götzen verehrt, gehört zu den Heiden, zur Unwahrheit und ist ein Feind. So bekommt die theologische Unterscheidung von wahr und falsch eine fatale politische Konsequenz, die zu den genannten Gewaltexzessen führte und weiterhin führt. Die – hier nur angedeutete – Position Assmans löste eine produktive Kontroverse aus. Dabei zeigte sich einmal mehr, dass sich solche vereinfachenden Verallgemeinerungen – wie die genannten Aufsatzsammlungen von Otto und Walter² verdeutlichen, nicht aufrechterhalten lassen: Zu vielfältig sind die biblischen Traditionen: Sie reichen nämlich von der ungehemmten Blutrache³ über die Friedenvisionen des Alten⁴ bis zur Feindesliebe des Neuen Testaments⁵. In ihnen zeigen sich unzählige weitere archaische und aufgeklärte, menschenverachtende und humane Vorstellungen sowohl in den „polytheistischen“ als auch „monotheistischen“ Überlieferungen. Und dies alles soll angeblich monokausal auf den Monotheismus zurückgehen?

Damit wird auch diese Diskussion zu einem Beispiel dafür, wie ein partikularer wissenschaftlicher Ansatz nur einen – möglicherweise zutreffenden Aspekt – zum Schlüssel für das Verständnis zwar nicht des Ganzen, aber eines komplexen Ganzen verabsolutiert.⁶ Auch wenn sich Jaspers natürlich noch nicht mit der „mosaischen Unterscheidung“ auseinandersetzen konnte, lehnt er es doch grundsätzlich als Grenzüberschreitung ab, derartige begrenzte Perspektiven zu verabsolutieren. Die Abwehr solcher Grenzübergreife findet sich allerdings nicht nur in seinen Erörterungen zum Absolutheitsanspruch der Religionen, sondern sie ist – wie die bisherigen Ausführungen zeigen – grundlegend für sein gesamtes Denken.

3.1.5.3.5. Jaspers Vernachlässigung jüdisch-christlicher Ideologiekritik

Jaspers kritisiert in der Religion neben der Intoleranz vor allem die Ideologisierung, wenn Religion „zu objektiver Gewissheit, zu Gewohnheit, Magie und Materialismus“⁷ verkommt. Und tatsächlich sind diese Fehlentwicklungen keineswegs von der Hand zu weisen, sondern bieten Jaspers ohne Zweifel eine besonders große Angriffsfläche für seine Kritik. Geht es doch der Religion bzw. ihrem ursprünglichen Glauben um unbedingte Anliegen und absolute Wahrheiten. Und darum ist die Versuchung groß diese Anliegen, deren Unbedingtheit sich für ihn ja nur existentiell erschließen, zu etwas Allgemeingültigen zu machen. Wenn Jaspers auf der Grenze zwischen dem Unbedingten und Allgemeingültigen insistiert, so beugt er solcher Ideologisierung oder Dogmatisierung⁸ der Religion mit ihrem ausgrenzenden „Schwarz-Weiß-Denken“ vor. Dass diese Grenzziehung auch heute immer wieder missachtet wird – mit all den gewalttätigen Verirrungen der Intoleranz –, verweist nur umso eindringlicher auf ihre bleibende Bedeutung.

Allerdings lässt sich Jaspers entgegenen, dass sich neben den ideologischen und fundamentalistischen Verirrungen in den Religionen gerade in der Bibel genau jene ideologiekritischen Tendenzen finden, die ihm so wichtig sind – und zwar in bedeutenden und einflussreichen Texten wie im Dekalog⁹. Schon die Präambel („Ich bin der Herr dein Gott. Ich habe dich aus Ägypten herausgeführt, von der Sklaverei befreit.“) besteht darauf, dass es verboten sei, etwas Innerweltliches zum Abbild Gottes zu machen und dieses zum Götzen zu verabsolutieren. Denn wir sind als endliches Geschöpf in unserer Begrenztheit nicht zur Erkenntnis des unendlichen Schöpfers fähig „Dieser Gott kann grundsätzlich mit keinem Stück Welt identifiziert werden.“¹⁰ Darum birgt ein solches endliches Abbild bereits die Gefahr der Verabsolutierung endlicher

¹ Alle Zitate: Assmann, 2000, 137

² Vgl. Seite 92, Anm. 8

³ Vgl. 1. Mose 4, 23f.

⁴ Vgl. Jes 11, 4-10 Micha 4,1-4

⁵ Vgl. Math. 5, 38-48

⁶ Allerdings schränkt Assman selbst im Laufe der Diskussion seine Kritik ein. Vgl. Zenger, in: Walter, 2005, 39

⁷ P1, 301

⁸ Vgl. das Kapitel 3.1.3.6.3. Aktualität von Ideologiekritik und existentieller Freiheit (Seite 60)

⁹ Vgl. vor allem Ex 20,1-5+7

¹⁰ Crüsemann, 1983, 49

Menschen oder partikularer Ideen mit ihrer menschenverachtenden Abwertung und Ausgrenzung. Der Schöpfer bleibt einerseits für sein Geschöpf unfassbar. Andererseits hat der Unfassbare sich ihnen als derjenige offenbart, der auf der Seite der Sklaven, der Opfer steht und sich für sie einsetzt. Darum brauchen sie neben diesem Gott der Liebe keine anderen Götter mehr! Wer also behauptet den Willen Gottes zu kennen und in seinem Namen zu handeln und dabei nicht von dieser Liebe zu den Schwächsten bestimmt wird, der handelt im Namen eigener Interessen und hat die Grenze zwischen Mensch und Gott missachtet wie die Kreuzritter oder islamistische Terroristen. Die monotheistischen Religionen dagegen bestehen auf der Grenze zwischen Mensch und Gott und rufen darum zur ideologiekritischen Prüfung angeblich „göttlicher Wahrheiten oder Missionen“ auf.

Im Neuen Testament entlarvt Jesus solche Verabsolutierungen endlicher Grundsätze (hier des Sabbatgebots), indem er auf die Nächstenliebe hinweist.¹ Das Sabbatgebot kann nämlich niemals gegen die Nächstenliebe (hier die Bekämpfung des Hungers) ausgespielt werden. Deshalb kann Jesus die kritischen Vertreter einer „Gesetzesreligion“ – wie sie Jaspers ablehnt – abwehren, indem er formuliert: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“². Mit dieser erstaunlichen Definition der Menschenwürde wehrt er so alle ideologischen oder fundamentalistischen Anmaßungen ab, die, wie es Kant viel später philosophisch ausformulierte, den Menschen als Mittel zum Zweck degradieren – egal welche hehren, religiösen Zwecke auch immer dabei verfolgt werden.

Derartige zentrale biblische Traditionen, die immer wieder eine Selbstkritik und Reform der Religion ermöglichen können, zeigen Parallelen zu Jaspers Versuchen vom „Zurückholen aus Fixierungen“. Diese sind grundsätzlich möglich, weil die „Wahrheit der biblischen Religion [...] gegen die Fixierungen [steht], die in ihr selber vollzogen wurden“³. Und solche grundlegende biblische „Wahrheiten“ enthalten offensichtlich starke ideologiekritische „Selbstreinigungskräfte“, die wie Jaspers auf der Beachtung unüberwindlicher Grenzen bestehen: der Grenzen zwischen endlichen Menschen und dem unerfassbaren und unaussprechlichen Gott.

Dass also schon in der Bibel die Begegnung mit der göttlichen Offenbarung problematisiert wird, scheint Jaspers in seiner Kritik der Religion zu übersehen, zumindest zu vernachlässigen. Erscheint sein Offenbarungsverständnis doch teilweise als zu schlichte Vorstellung eines direkten, allzeit verfügbaren Besitzes, als „reale direkte Gegenwart“, ⁴ die „zu objektiver Gewissheit, zu Gewohnheit, Magie und Materialismus wird“.⁵ Dies sind Vorstellungen, die weder wichtigen biblischen Traditionen noch theologischen Überlegungen gerecht werden: So zeigt schon die Entstehung der Bibel, die Verkündigung Jesu und die anschließende Theologiegeschichte, wie immer wieder versucht wird, die tradierte Botschaft angesichts historischer Herausforderungen neu zu interpretieren, um ihre ursprüngliche Intention zu wahren. Dabei sind zwar – da hat Jaspers Recht – Anthropomorphismen und Projektionen unvermeidlich. Deshalb erinnert Paulus an die begrenzten Möglichkeiten unserer Erkenntnis und gibt so für alle Neudeutungen die angemessene Bescheidenheit vor: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen“⁶. Paulus reklamierte also keineswegs direktes, eindeutiges und endgültiges Wissen, sondern – wie es nach Jaspers auch auf den existentiellen Glauben zutrifft – nur indirekte, vieldeutige und partikuläre Erkenntnisse. Bei Kierkegaard⁷ schließlich und in der Dialektischen Theologie wird die radikale Infragestellung aller menschlichen Möglichkeiten gegenüber Gott und seiner Offenbarung gar auf die Spitze getrieben. Die Parallelen zwischen Jaspers’ Erkenntniskepsis bzw. seiner indirekten Redeweise und dem „frühen“ Barth wurde angesprochen und sind unten genauer zu erläutern.⁸

¹ Vgl. Mk 2, 23-28

² Mk 2, 27

³ G, 89

⁴ P1, 301

⁵ P1, 301

⁶ 1. Kor 13, 12

⁷ Vgl. z.B. Kierkegaard, 1958

⁸ Vgl. Kapitel 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen Theologie (Seite 292)

Auch in der „Dialektischen Theologie“ ist nämlich Offenbarung wie Jaspers’ „existentielle Wahrheit“ niemals direkt erkennbar, sondern nur indirektes „Zeichen, Zeugnis, Abbild, Erinnerung, Hinweis [...] auf die Offenbarung selbst“.¹

3.1.5.3.6. Kritik an einer weltfernen Existenz

Unabhängige Existenz und Philosophie – so Jaspers – lehnt eine rein transzendente Verwirklichung ab, die sich nicht auch immanent auswirkt: einen Kultus ohne innerweltlichen Sinn, eine Liebe zu Gott ohne Liebe zum Mitmenschen, eine Hinwendung zum Jenseits ohne aktive Teilhabe an der Welt. „Unbedingtheit erscheint nur als Sinn wirklichen Weltseins, wenn auch durch diesen Sinn nicht zureichend begründbar.“² Auch wenn sich für Jaspers existentielle Wahrheit natürlich nicht im Bedingten erschöpft, eine von der Welt abgesonderte objektivierte Transzendenz lehnt er entschieden ab.

Es erscheint zwar widersprüchlich zu sein, wenn gerade Jaspers konkretes Engagement in der Welt einfordert. Hat er sich doch zum einen tatsächlich mit verschiedenen Verlautbarungen ins Zeitgeschehen eingemischt. Andererseits kann er ansonsten nicht genug Worte finden, um auf der völligen Unanschaulichkeit und Unaussprechlichkeit von eigentlicher Existenz mit ihrem Transzendenzbezug zu insistieren. Abgesehen davon ist zwar nicht von der Hand zu weisen, dass es in der christlichen Kirchengeschichte durchaus zu solchen Jenseitsvertröstungen kam, wie sie vor Jaspers ebenfalls bereits Feuerbach, Marx („Opium des Volkes“) oder Heine zu Recht anprangern. Allerdings erscheint auch hier Jaspers Kritik an Religion und Kirche teilweise zu pauschal, ohne differenziert die unübersehbaren sozialen Aspekte der jüdisch-christlichen Traditionen zu berücksichtigen:

So beginnt der Dekalog mit dem angesprochenen Hinweis auf die Befreiung aus Ägypten, aus der Sklaverei.³ Gott stellt sich also als derjenige vor, der auf Seiten der Opfer und gegen menschenunwürdige staatliche Willkür steht, der also nicht in weltflüchtiger Transzendenz verharret, sondern konkret gegen konkrete Missstände vorgeht. Diese Tendenz zeigt sich auch an anderer Stelle im Alten Testament, wenn in der jüdischen Sozialgesetzgebung wiederholt bereits die Sicherung eines Existenzminimums⁴ ebenso gefordert wird wie der Schutz der schwächsten Glieder der damaligen Gesellschaft, der „Fremden, Witwen und Waisen“⁵. Weil sie ohne den Schutz der Großfamilie auskommen müssen, lässt sich der moralische und religiöse Zustand der Gesellschaft daran ablesen, wie verantwortungsbewusst ihre Mitglieder diese Wehrlosen – ohne „Lobby“ – behandeln. Der Prophet Amos entlarvt darum im Namen Jahwes religiöse Rituale als heuchlerisches, frommes Getue, weil es sich nicht im menschwürdigen Umgang mit den Schwächsten bewährt.⁶ Jesus steht in dieser jüdischen Tradition, wenn er auf der unauflöslichen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe besteht und diese auch in Wort und Tat demonstriert.⁷ Eins seiner Gleichnisse exemplifiziert gar den Prototyp aktiver Nächstenliebe.⁸ In dem karitativen Engagement Einzelner wie Franz von Assisi und verschiedener Organisationen aller Religionen und Kirchen setzt sich diese Tradition fort bis zu den Forderungen der „Religiösen Sozialisten“, „Befreiungstheologen“ und Papst Franziskus. Diese wenigen Andeutungen zeigen, dass Jaspers’ Kritik an einer weltfernen religiösen Praxis keineswegs ein „Nebenaspekt“ auch der jüdisch-christlichen Tradition ist, sondern dass die Forderungen nach konkretem sozialem Engagement sich theologisch aus ihrem Zentrum herleiten lassen.

¹ Barth, 1967, 105

² P1, 298

³ Vgl. Ex 20, 2

⁴ Vgl. Dtn 24, 6, 10-15

⁵ Vgl. Dtn 24, 17-22

⁶ Vgl. Amos 4, 1; 5, 7-15, 21-24

⁷ Vgl. Mk 2, 23-28; 3, 1-5; 12, 28-31

⁸ Vgl. Lk 10, 25-37

3.1.5.3.7. Ablehnung exklusiver, institutionalisierter Gemeinschaften

Für Jaspers ist das, was andere als Philosophie wahrnehmen, nur das „zu objektivem Ausdruck Gebrachte“¹ des eigentlichen existentiellen Vollzugs, also nur ein äußeres Zeichen, das erst dann zu verstehen ist, wenn dieses äußere Wissen angeeignet, d.h. zum eigenen Sein erweckt und verwandelt wird. Denn „Philosophie ist Mittel der Kommunikation zwischen Existierenden, welche das eigentliche Sein des Philosophierens sind.“² Dabei bewahren die Existierenden ihr Selbstsein, ihre Unabhängigkeit und Kritikfähigkeit gegenüber jeder philosophischen Aussage.

Sobald nämlich die Philosophie objektive Gestalt annimmt als Wissenschaft, Autorität oder durch Schulbildung hat sie für Jaspers „schon den Weg zur Religion beschritten“³. Allerdings verfehlt mit dieser Grenzüberschreitung nicht nur die Philosophie, sondern auch die Religion ihr eigentliches Wesen. „Objektivierter“ Wahrheiten und Lehren philosophischer Schulen mit ihren exklusiven und ausgrenzenden Ansprüchen müssen ebenso wie der Glanz kirchlicher Selbstherrlichkeit bezahlt werden mit dem Verlust des Selbstseins.

Auch wenn Philosophie der mächtigen kirchlichen Institution nichts Gleichwertiges entgegenstellen kann, gelingt es immer wieder Einzelnen ohne und gegen die Absolutheitsansprüche der Kirche zu philosophieren, allerdings niemals in völliger Isolation, „da wahre Gemeinschaft sich ihm erst aus dem Philosophieren herstellen, wie wahres Philosophieren nur aus dieser Gemeinschaft hervorgehen kann.“⁴ Allgemeingültige Wahrheiten oder gar göttliche Offenbarungen bleiben zwar notwendig verborgen, aber der selbstbestimmte Mensch findet im freien existentiellen Handeln die Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen und dem „corpus mysticum des Geisterreichs“⁵ seiner Vorfahren Wahrheit, nicht als objektive Gewissheit, sondern nur im existentiellen Vollzug.

Einerseits erweist sich Jaspers Unterscheidung durchaus als relevant. Immer wieder wurde nämlich dieser Gegensatz als Problem empfunden: zwischen der anschaulichen Kirche mit ihren exklusiv verfügbaren Ritualen und „Wahrheiten“ und den transzendenten, unanschaulichen Ursprüngen ihres Anliegens, die mit den immanenten kirchlichen Erscheinungsformen verwechselt werden können. Sie zeigen sich in ausgrenzenden Verabsolutierungen, institutionellen Veräußerlichungen und dogmatisch-gesetzlichen Verkrustungen.

Allerdings finden sich neben den religiösen Fehlentwicklungen – was Jaspers wiederum vernachlässigt – auch in den Religionen die Selbstreinigungskräfte der Kritik und Reform. Sie zeigen sich beispielsweise bei den Mystikern,⁶ welche die Geschichte aller Religionen begleiten.

Auch Jesus setzt sich mit Missständen auseinander: So stellt die angesprochene schematische Auffassung des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ eine Verabsolutierung und Veräußerlichung des Gesetzes dar. Führt sie doch das Wohlergehen oder Missgeschick eines Menschen monokausal auf den Umgang mit dem Gesetz zurück und interpretiert es als Lohn oder Strafe Gottes.⁷ Können sich doch so einige Vertreter der religiösen Aristokratie wie die Pharisäer oder Sadduzäer im Glanz ihres exklusiven gottgewollten Status sonnen⁸ und sich von den gottlosen Unterprivilegierten abheben bzw. diese ausgrenzen.⁹

Es müsste Jaspers' Ansprüchen genügen, dass Jesus sich dagegen weder von verfügbaren äußerlichen Ritualen noch vom frommen Schein blenden lässt. Sondern er stellt die Verabsolutierung gesetzlicher Regeln und Regelungen in Frage,¹⁰ indem er dem Gesetz die ihm allein zustehende dienende Funktion zuweist. Er rückt die Verhältnisse wieder zurecht, indem er

¹ P1, 298

² P1, 298

³ P1, 299

⁴ P1, 299

⁵ P1, 302

⁶ Vgl. Delgado, 2004, 9-18

⁷ Vgl. Joh 9, 1+2

⁸ Vgl. Lk. 11, 37-44

⁹ Vgl. Lk. 11, 46 u. 52

¹⁰ Vgl. Lk. 11, 46 u. 52

darauf besteht, dass das Gesetz für den Menschen da ist und nicht der Mensch für das Gesetz.¹ Damit bricht er auch radikal mit der Ausgrenzung, die mit dem exklusiven Anspruch religiöser Gemeinschaft einhergeht und durchbricht – in „blasphemischer“ Weise - Grenzen, indem er gerade die Ausgegrenzten ins Reich Gottes einlädt.²

Im Übrigen steht Jesus damit durchaus in alttestamentlichen Traditionen, die dem Schutz des Fremden große Bedeutung beimessen oder die in den universalen messianischen Friedenvisionen gipfeln, die sogar die ansonsten ausgegrenzten „Ungläubigen“ bzw. „Heiden“ einbeziehen.³

Diese und andere Auseinandersetzungen um die „wahre“ Religion, denen sich auch Propheten wie Amos und Reformatoren aller Zeiten wie Luther, Küng oder auch Papst Franziskus stellen, gehen letztlich auf einen unvermeidlichen grundsätzlichen Konflikt zurück. Er ist im Wesen der Religion selbst begründet und Tillich fasst ihn folgendermaßen zusammen:

„Die Religion muss begreifen, daß all ihre Symbole, Riten, Handlungen und Gebote unendlich weit von der Wirklichkeit des Unendlichen, auf das sie hinweist, entfernt sind. Begreift die Religion das nicht, so verfällt sie in Aberglauben und Hybris. Die gesamte Geschichte der Religion ist ein ständiger Kampf zwischen dem wahren, nämlich zweideutigen Anspruch der Religion und ihrer falschen, nämlich unzweideutigen Selbstbejahung.“⁴ Damit ergibt sich die Paradoxie, dass Tillich zwar einerseits mit der angemessenen, aber zweideutigen Ausrichtung auf das Unendliche strikt die Grenze zwischen Endlichem und Unendlichem beachtet. Andererseits überwindet er gerade so die konventionelle Grenzziehung zwischen religiösen und profanen Sphären und gewinnt eine - alle Grenzen überschreitende - universale Sicht der Religion.

Damit zeigt sich neben der Relevanz seiner Kritik einmal mehr, dass Jaspers' Bild von Religion und Kirche zu undifferenziert ausfällt. Können doch bereits diese wenigen Anmerkungen verdeutlichen, wie sich aus der Substanz von Religion und Kirche selbst zu allen Zeiten in einem dialektischen Prozess auch die Selbstkritik und ins Universale zielenden Reformbestrebungen entwickeln, die Jaspers an Religion und Kirche bemängelt. Teilweise scheinen diese Tendenzen sogar das von Jaspers Geforderte an Universalität zu übertreffen.

3.1.5.4. Abgrenzung von Philosophie und Theologie

Jaspers Abgrenzung der Theologie von der Philosophie entspricht grundsätzlich dem Vergleich von Religion und Philosophie. Er variiert letztlich die genannten Kriterien der Kontrastierung wie „Unabhängigkeit und Autorität“⁵, Gehorsam und Freiheit, Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit, aber auch die Gemeinsamkeiten der paradoxen Erhellung des unanschaulichen Ursprungs.

Dass also Jaspers die Theologie, ganz zu schweigen vom „zeitgenössischen, reflexiv gewordenen, religiösen Bewusstsein“⁶ (Habermas) nicht differenziert vom komplexen, auch widersprüchlichen Phänomen der Religion unterscheidet, könnte eine weitere Quelle der Missverständnisse und Ungenauigkeiten sein, auf die bereits mehrfach hingewiesen wurde.⁷

Beide – Philosophie und Theologie - stützen sich demnach auf Glaubensgrundlagen, die sie entfalten. Darum ist es für beide auch völlig sinnlos und sie geraten zwangsläufig ins Hintertreffen, wenn sie mit den anderen Wissenschaften in einen Wettbewerb treten, indem „sie ihre Wahrheit beweisen wollen“.⁸ Auch wenn sie in der Lage wären, den angeblich wissenschaftlichen, sich in Wirklichkeit aber zur Ideologie verabsolutierten Atheismus, zu entlarven, so würde dies keineswegs zum eigenen Glauben führen, höchstens zu einer Krise, die einen Glauben begünstigen kann:

Und hier eröffnen sich für Jaspers entweder der beschriebene Weg der Religion, die sicheres Wissen

¹ Vgl. Mk. 2, 23-27

² Vgl. Lk. 14, 15-24; 15, 1-32

³ Vgl. Mi. 4, 1-8; Jes. 11, 1-10

⁴ VII, 133

⁵ P1, 312

⁶ Habermas, 2007, 50

⁷ Vgl. u.a. die Kapitel 3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform (Seite 90); 3.1.5.3.5. Jaspers Vernachlässigung jüdisch-christlicher Ideologiekritik (Seite 93); 3.1.5.3.6. Kritik an einer weltfernen Existenz (Seite 95); 3.1.5.3.7. Ablehnung exklusiver, institutionalisierter Gemeinschaften (Seite 96)

⁸ P1, 312

anbietet, verkündigt von der Autorität, die in der Kirche objektiv zu haben ist und der wir uns unterwerfen müssen. Oder wir entscheiden uns für die Philosophie, die von uns das Wagnis der Freiheit und Unabhängigkeit abverlangt, „das Dasein auf eigene Gefahr zu wagen“, ¹ mit der Bereitschaft, sich in Frage stellen zu lassen und sich mit der Kommunikation zu begnügen.

Damit hängt Jaspers einseitiges Verständnis des „Zirkels“ in Theologie und Philosophie zusammen, die er noch 1962 polemisch kontrastiert: „Der Zirkel des Offenbarungsglaubens ist in sich zufrieden, schließt sich in seiner Erlösung ab auf den Boden seiner Realität.“ ² Er dreht sich damit letztlich um etwas Endgültiges, das ich im Glauben habe „auf dem Boden des Handgreiflichen.“ ³ Er grenzt so alle Ungläubigen aus: „als arme verlorene Heiden, als Ungläubige und Ketzer.“ ⁴

Gegenüber dieser angeblichen Zufriedenheit und Abgeschlossenheit, diesen positiv aufweisbaren Gehalten heben sich philosophische Zirkel mit ihren Gehalten gegenseitig auf, „bis zu Erfahrung der Bodenlosigkeit des Denkbaren.“ ⁵ Indem sie so alles verfügbare Gegenständliche aufheben, werden wir nicht ins Nichts, sondern auf uns selbst zurückgeworfen, auf unseren existentiellen Ursprung. Philosophieren „bleibt offen ins Unendliche, nirgends endgültig geborgen als in seiner unabschließbaren, auf Transzendenz bezogenen Freiheit.“ ⁶

Beide sind gefährdet, ihren eigenen Ursprung und damit ihr Wesen zu verlieren: die Theologie, wenn sie sich mit der Philosophie einlässt und so die kirchliche Autorität zur belanglosen Äußerlichkeit degradiert; die Philosophie, wenn sie zu sektenähnlichen Schulbildungen mit autoritärem Charakter führt.

Wenn solche Aussagen an Jaspers harter Kritik gemessen werden, die er am Gehorsam gegenüber kirchlicher Autorität übt, ergibt sich ein Bild verwirrender Widersprüchlichkeit, wie es uns schon mehrfach begegnet ist ⁷: Denn was wäre die sinnvolle Alternative zur „objektivierten“, allgemeingültigen Wahrheit kirchlicher Autorität, die totale Unterwerfung fordert? Wenn Jaspers mit dieser hart ins Gericht geht, beschwört er dann nicht demgegenüber die Ideale eines Denkens, das sich an Unabhängigkeit, Freiheit und Vernunft orientiert? Würde dann aber nicht eine Theologie Jaspers Kriterien entsprechen, die sich überwiegend – mit wenigen Ausnahmen wie dem Supranaturalismus z.B. Barths – an genau diesen Idealen seit der Aufklärung in zunehmendem Maße orientiert? Es ist nämlich – wie ein Blick in die Vorlesungsverzeichnisse fast aller theologischen Fakultäten zeigt – keineswegs notwendig, die kirchliche Autorität zur Belanglosigkeit zu degradieren, auch wenn ich mich um eine kritische rationale Interpretation der Tradition bemühe. Dabei wird durchaus auch auf philosophische Begrifflichkeiten und Interpretationen von Mensch und Welt, ja sogar auf natur- bzw. neurowissenschaftliche Ansätze ⁸ zurückgegriffen. Können sich doch gerade in der wechselseitigen hermeneutischen Erhellung neue kreative und belebende Zugänge sowohl zu religiösen, philosophischen Traditionen als auch beispielsweise evolutionsbiologischen Erkenntnissen eröffnen. Beispielsweise Vilém Flusser fordert – wie oben bereits erwähnt ⁹ – ein solches interdisziplinäres Denken und nicht nur Tillich demonstriert es mit seinem Werk immer wieder, wie wir sehen werden.

Jaspers spitzt nicht nur in diesem Fall seine Position allzu pointiert auf Alternativen zu, die komplexeren Zusammenhängen nicht immer voll gerecht werden können. Dies gilt auch für seine einseitige Sicht der Unvereinbarkeit von theologisch interpretiertem Glauben und Vernunft. Werner Schüßler weist zu Recht auf die lange philosophische und theologische Tradition hin, Glauben nicht als etwas Widervernünftiges oder Irrationales zu deuten, sondern als etwas, das über die

¹ P1, 313

² GO, 184

³ GO, 184

⁴ GO, 183

⁵ GO, 184

⁶ GO, 185

⁷ Vgl. u.a. die Kapitel Vgl. u.a. die Kapitel 3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer

Verfallsform (Seite 90); 3.1.5.3.5. Jaspers Vernachlässigung jüdisch-christlicher Ideologiekritik (Seite 93)

⁸ Vgl. Vaas/Blume, 2012 und diese Arbeit, Seite 132f., 151ff., 231f., 263f., 322f.

⁹ Vgl. Seite 12ff.

unbezweifelbaren Grenzen der Vernunft hinausweist.¹ Aufschlussreich für die Vereinbarkeit von Vernunft und Religion bzw. Glauben ist doch, dass bereits die großen griechischen Philosophen einen Großteil ihrer Werke auch religiösen bzw. theologischen Fragen widmeten. Diese Tradition setzt sich fort von der christlichen Antike (Augustinus) über das gesamte Mittelalter (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Nicolaus von Cues), können doch die genannten Denker mit gleicher Berechtigung sowohl der Theologie als auch Philosophie zugerechnet werden. Selbst in der Neuzeit ist eine Zuordnung wie bei Schleiermacher oder Schelling nicht immer eindeutig.

Dass Jaspers diese Schein-Alternativen unterlaufen, ist umso erstaunlicher, als er ja selbst ständig versucht, die Grenzen der Vernunft auf etwas „Übervernünftiges“ hin zu transzendieren.² Bemüht er sich doch als Philosoph mit den Mitteln der Vernunft, einen philosophischen Glauben³ zu entwickeln und sich auf die Transzendenz auszurichten, so im gesamten dritten Buch „Metaphysik“ seiner „Philosophie“⁴. Er versucht dies - wie bereits erwähnt - mit dem „formalen Transzendieren“⁵, mit dem „Lesen der Chiffreschrift“⁶ sowie mit seinen „philosophischen Grundoperationen“⁷, obwohl es für ihn unumstößlich feststeht, dass er damit an die prinzipiell unüberwindlichen Grenzen des Denkens, Erkennens, Wissens und Sagens stößt.

Es kann nicht erstaunen, dass sich Jaspers nach seiner Kritik an der Theologie nun wieder der Antithese zuwendet, indem er – im Sinne seines „Denkens in Polaritäten“ – ihre Verwandtschaft mit der Philosophie betont: Denn „beide leisten die rationale Arbeit einer Ursprungserhellung oder Glaubensvergewisserung.“⁸ So entsteht auch die Philosophie nur „auf dem Boden einer religiösen Substanz“⁹ wie im Denken Platons, Aristoteles, Hegels oder Schellings, die für Jaspers darum eine Art „säkularisierte Religion“¹⁰ sind. Beide, Religion und Philosophie, speisen sich demnach aus derselben geschichtlichen Quelle. Wenn sie allerdings diese Substanz aufgezehrt haben, verlieren sie sich häufig in einem entleerten Denken. In der Theologie zeigt sich das, wenn sie auf philosophische Begrifflichkeit zurückgreift, so auf die Philosophie der Griechen, als ihre Dogmen entstanden, oder auf den deutschen Idealismus, als sich die protestantische liberale Theologie entwickelte. Für Jaspers verliert sie dadurch aber ihre Ursprünglichkeit und neigt häufig zu Unredlichkeit.

„Es gibt aber *ursprüngliche, schöpferische Theologie wie Philosophie*.“¹¹ Jaspers gesteht dies Augustin und Luther sowie Bruno, Spinoza oder Kant zwar durchaus zu. Aber gerade diese Nähe zwischen Philosophie und Theologie führt immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen:

Leider überwiegen darum Hass und Vernichtungswille der Theologie, die sich auf das Unbestimmbare, Infragestellende des philosophischen Gehalts beziehen, „überlieferbar nur vom Einzelnen zum Einzelnen.“¹² Sie empfinden diese Freiheit und Unabhängigkeit der Philosophen, die sie für Jaspers zu den „Herosen philosophisch denkenden Lebens“¹³ macht, als unerträglich und versuchen sie darum wie Bruno zu vernichten. Der philosophische Glaube wird nur dann im theologischen System geduldet, wenn er von seinem Ursprung abgelöst und so sein Sinn entstellt wurde. Dann darf er eine untergeordnete Rolle spielen, eine dienende Funktion übernehmen, beispielsweise als bloße Terminologie.

Auch wenn der religiöse Ursprung für den Philosophen nicht in Frage kommt, so stößt er bei den

¹ Vgl. Schüßler (Jaspers), 1995, 47; Kluxen, 2004, 205f.

² Vgl. u.a.: P1, 36-52

³ Vgl. G und GO

⁴ Vgl. u.a.: P3

⁵ Vgl. P3, 36-67

⁶ Vgl. P3, 128-237

⁷ Vgl. u.a.: K, 46; W, 37-42

⁸ P1, 313

⁹ P1, 314

¹⁰ P1, 314

¹¹ P1, 314

¹² P1, 314

¹³ P1, 314

Philosophen – so Jaspers – nicht auf so große Ablehnung wie die „abgeleitete Theologie“¹ in ihren dogmatischen Fixierungen. Denn wie jeder existentielle Ursprung verdient auch er als bleibende Infragestellung Respekt.

Jaspers lehnt es allerdings ab, die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie zu verwischen wie in einer philosophischen Theologie oder religiösen Philosophie. Eine solche Vermengung sieht er in dem Versuch, die Inhalte der Theologie in ihrer Geschichtlichkeit zu bewahren und von der Autorität abzutrennen, indem sie zu allgemein akzeptierten Wahrheiten abstrahiert werden. Solche allgemeinemenschlichen, vernünftigen Lehren, die sich von der eigenen religiösen Tradition ablösen, drohen ihre existentielle Bedeutung als jeweils einmalige ursprüngliche Wahrheiten zu verlieren. Wie alle ursprünglichen religiösen Überzeugungen führen auch „die vielen Religionen [...] zwar zur einen Wahrheit, aber diese ist nicht geradezu erreichbar, sondern immer nur auf den Wegen, die wirklich gegangen werden und nicht alle zugleich und gleicherweise gegangen werden können.“² Die gilt auch für existentielles Philosophieren in seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit und Auseinandersetzung mit traditionellen Autoritäten.

Zwar neigt Jaspers teils zu einer problematischen pauschalen Geringschätzung rationaler Erkenntnis, die nun einmal nicht umhin kommt, das Allgemeine vom Besonderen existentieller Wahrheit zu abstrahieren. Dennoch spricht er hier in der Tat ein grundlegendes Problem theologischer Reflexion an: die unaufhebbare Spannung zwischen der existentiellen Betroffenheit, die der theologischen Reflexion zugrunde liegt, einerseits und die Abstrahierung andererseits, mit der sich die rationale Erkenntnis vom existentiellen Ursprung des unbedingten Anliegens notwendig entfernt.

Es sei vorweggenommen, dass nicht zuletzt Tillich dieses Problem aufgreift, indem er auf das Dilemma hinweist: Entweder lebt der Theologe aus der partikularen Unmittelbarkeit seines existentiellen Anliegens und kann darum nicht die rationale Distanz allgemeiner wissenschaftlicher Gültigkeit aufbringen. Oder er versucht zwar, die Distanz allgemeiner wissenschaftlicher Gültigkeit einzuhalten, um die Partikularität seines existentiellen Anliegens zu überwinden. Allerdings droht ihm dann, dass er mit der Partikularität und Unmittelbarkeit den Bezug zum existentiellen Anliegen selbst verliert. Tillich weist daher wie Jaspers zu Recht darauf hin, dass nicht nur der Theologe dieser Spannung ausgesetzt ist. Denn dieser „Widerstreit zwischen dem Streben universal zu werden und dem Schicksal, partikular zu bleiben, charakterisiert jede philosophische Existenz.“³

Diese offensichtliche Konvergenz zwischen Theologie und Philosophie - neben allen Unterschieden - deutet auch Jaspers an mit dem Hinweis auf die angesprochenen existentiellen Ursprungssituationen von Theologie und Philosophie und die Angewiesenheit der Philosophie auf die religiöse Tradition.⁴ Dass Jaspers andererseits auf einer klaren Grenzziehung zwischen Theologie und Philosophie besteht, ist ebenfalls durchaus berechtigt. Liegen doch auch die Unterschiede auf der Hand: die unterschiedliche Akzentuierung der Autorität von Traditionen und der Unabhängigkeit der Vernunft.

Ein sinnvoller Diskurs zwischen Theologen und Philosophen ist daher nur möglich, wenn die jeweiligen Ansätze offengelegt und die Verständigung über eine gemeinsame Kommunikationsbasis möglich ist. Und tatsächlich nähert sich Jaspers hier der differenzierten Sicht einer produktiven Wechselbeziehung an, in der beide ihre jeweiligen Stärken einbringen, wenn er feststellt: „Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.“⁵ Jaspers befindet sich mit diesen Ansätzen einer durchaus differenzierten Analyse in erstaunlicher Nähe zu Tillichs „Kulturtheologie“. Und in seiner „philosophischen Autobiographie von 1953 scheint er sogar ein respektvolles Resümee auf Augenhöhe mit der Theologie zu ziehen: Sieht er doch an der „philosophischen Universität“ die Möglichkeit eines „Glaube[ns] an den Weg der Wahrheit, auf dem alle sich begegnen können, die redlich forschen. Sie bleiben im Denken offen [...]“. Andere

¹ P1, 314

² G, 97

³ SI, 34

⁴ Vgl. Kapitel 3.1.5.2.3. Die Bedeutung der Autorität religiöser Traditionen für die Philosophie (Seite 84)

⁵ RA, 422

Glaubensweisen werden nicht ausgeschlossen [...]). Dieser Raum der Universität enthält jede Möglichkeit spezialistischer Forschung. Sein geistiges Leben, überwölbend und durchdringend, geschieht in der Spannung von Theologie und Philosophie.“¹

Umso irritierender müssen allerdings die erwähnten vereinfachenden Polarisierungen wirken, die sich in seinen früheren Verlautbarungen finden. Ihnen liegt das oben wiederholt angesprochene Missverständnis zugrunde, christlicher Glaube oder Theologie habe sich blind, bedingungslos und total der Offenbarungsautorität zu unterwerfen. Deshalb besteht er immer wieder darauf, dass keinerlei Kompromisse zwischen Theologie und Philosophie möglich sind. Denn sie berauben sich dadurch beide ihres Wesens. Deshalb rückt er wiederum die Grenze zwischen beiden in den Vordergrund, wenn er fordert, beides eindeutig zu unterscheiden und sich eindeutig zu entscheiden, also „entweder entschieden zur Autorität oder entschieden in die Freiheit zu treten“.² Es kann nämlich zwischen Theologie oder Philosophie nur ein Entweder-oder geben, jedoch kein beliebiges unentschiedenes Einerlei.

An anderer Stelle gehe ich ausführlicher darauf ein³, dass Jaspers mit solchen undifferenzierten und kompromisslosen Kontrastierungen von Theologie und Philosophie in eine erstaunliche Nähe zur „dialektischen Periode“ Karl Barths rückt. Parallelen zu Jaspers Kompromisslosigkeit weist auch die Kritik auf, die Barth an Tillichs „Philosophischer Theologie“ übt. Wie Tillich sich dann wiederum mit dieser Kritik auseinandersetzt⁴, lässt bemerkenswerte Rückschlüsse auf seine – hypothetische – Einschätzung der Grundhaltung Jaspers zu.

3.1.6. Zwischenresümee I: Die Bedeutung der Grenze für Jaspers Position als Denker

Im ersten Hauptteil ging es darum, Jaspers' Position als Denker auf der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz herauszuarbeiten, und zwar in den weiten Zusammenhängen seines Gesamtwerks. Dabei zeigte sich, dass durch diesen Standpunkt die Aufgabengebiete der drei Bände seiner „Philosophie“ – „Weltorientierung“, „Existenzerhellung“ und „Metaphysik“ –, umrissen werden. Wenn sie sich von der gegenständlichen Welt über die Existenz bis zur Transzendenz erstrecken, deutet sich zudem für Jaspers' Werk bereits die entscheidende Bedeutung von Grenzen an, die er damit nämlich ebenfalls markiert: mit der „Weltorientierung“ die Grenze des „Daseins“ zur Welt und mit der „Metaphysik“ zur „Transzendenz“. Im mittleren Band „Existenzerhellung“ thematisiert er die menschliche Situation auf der Grenze zwischen Welt und Transzendenz.

Es erweist sich als eine seiner großen Stärken, dass er sich so von verengten philosophischen Ansätzen seiner Zeit abgrenzen kann, die sich in der Irrelevanz linguistischer oder positivistischer Verästelungen verlieren, wie er sie beispielsweise bei Carnap kennenlernte. Stattdessen stellt er sich mit seinem Gesamtwerk den von Kant oder Georg Picht so genannten „absoluten Grenzen“, die mit „Gott, Welt und Mensch“, das gesamte Spektrum abendländischer Metaphysik seit Platon umfassen.⁵ Diese metaphysischen Reflexionen gehören späten entwickelten Traditionen an, die sich mit der Grenzfrage nach einem transzendenten Ursprungsgrund auseinandersetzen. Sie sind jedoch Ausdruck einer anthropologischen Universalie, die den Menschen – wenn auch mit verschiedenen archaischen oder mythologischen Formen – seit der Hominisation begleitet. Dass Jaspers sich mit einer beispielhaften grenzverschärfenden Position auf diese Grenzfrage einlässt, bestätigt die Relevanz seines Denkens und damit auch dieses Dissertationsprojekts.

Wie Jaspers sich dann im Einzelnen mit der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz auseinandersetzt und Philosophie, Wissenschaft und Religion voneinander abgrenzt, lässt eine Intention erkennen, die sich plausibel auf persönliche Entstehungsbedingungen zurückführen lässt. So scheinen traumatische ideologische Grenzübergriffe wie im deutschen Nationalismus, totalitären Nationalsozialismus⁶ und Marxismus sowie in einem „Wissenschaftsaberglauben“ seinen Umgang

¹ PA, 67

² P1, 315

³ Vgl. Kapitel 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen (Seite 292)

⁴ Zu diesem Zusammenhang vgl. VII, 216-262

⁵ Vgl. Picht, 1977, 16f.

⁶ Zu einer solchen „Philosophie gegen den Nationalsozialismus“ vgl. Lambrecht, 2016, 265-276

mit der genannten prinzipiellen Grenze grundlegend und nachhaltig geprägt zu haben. Als Gegenreaktion fokussiert sich Jaspers nämlich auf ihre Unüberwindlichkeit, um die Unverfügbarkeit der Transzendenz vor Verendlichen und die Freiheit des Existentiell-Unbedingten vor heteronomen ideologischen Grenzübergreifen zu schützen. Dass er darum kompromisslos darauf beharrt, existentiell Unbedingtes sei nicht objektivierbar und Objektivierbares könne nicht existentiell unbedingt sein, lässt sich in allen untersuchten Facetten seines Werkes nachweisen und macht sowohl seine Stärken als auch Schwächen aus:

Als eine seiner größten Stärken stellt sich darum die Ideologiekritik heraus. Wenn er nämlich auf die Grenzen von Wissenschaft und Religion hinweist, auf ihr immer nur partikulares Wissen, versucht er Ansprüchen vorzubeugen, die Endlich-Bedingtes verabsolutieren wollen. Könnten sie nämlich so als heteronome Ideologien die existentielle Freiheit bedrohen und die Transzendenz verendlichen.

Allerdings wertet er Vernunft und objektivierende Wissenschaften deshalb keineswegs ab. Weil er nämlich versucht die Grenzen wissenschaftlicher Forschung in Richtung auf das Existentiell-Unbedingte zu transzendieren, sieht Jaspers in Wissenschaften bzw. wissenschaftstheoretischen Abgrenzungen unabdingbare Voraussetzungen seiner Philosophie.

Vermutlich um den Missbrauch existentieller Erfahrungen durch dumpf-nationalistische Übergriffe vorzubeugen, legt er außerdem zunehmend größeres Gewicht auf die notwendige Einheit von Existenz und Vernunft: Erhält für ihn doch Vernunft durch Existenz ihren Gehalt und Existenz wird sich erst durch Vernunft bewusst. Dass Kant allerdings das Subjekt fast nur auf Vernunft reduziert, hält Jaspers zu Recht für eine Engführung. Er versucht daher, diese Vernunftzentriertheit zu überwinden mit seinem Verständnis des umfassenden Ganzen der Existenz als der „umgreifenden“ Ursprungswirklichkeit.

Schließlich gehört für ihn die Freiheit des Denkens und Forschens notwendig zur allgemeinen Menschenwürde. Denn sie ermöglicht uns, unsere begrenzten Horizonte zum intersubjektiv-allgemeingültigen Wissen zu erweitern und alle Formen abergläubischer oder ideologischer Ansprüche der Religion, Philosophie oder Wissenschaft zu entlarven.

Trotz seiner größtenteils hochproblematischen Sicht der Religion ist er sogar zu differenzierter Wertschätzung religiöser Traditionen fähig. Begründen diese doch seiner Ansicht nach alle philosophischen Überzeugungen, die mit der Menschenwürde auch die Freiheit des Transzendenzbezugs voraussetzen. Darum kann er sich teilweise einer produktiven Wechselbeziehung auf Augenhöhe annähern, in der beide ihre Stärken einbringen. Denn „Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.“¹

Diese Stärken Jaspers' - Grenzen und ihre Respektierung zu thematisieren - können sich andererseits ins Gegenteil verkehren. Wenn sie sich nämlich zum heteronomen Dogma verabsolutieren, bedrohen sie selbst Freiheit der Existenz oder die Unverfügbarkeit der Transzendenz ebenso wie die freie Erforschung grenzübergreifender Zusammenhänge:

So weist er in fast allen Teilen seines Werks unermüdlich darauf hin, dass die genannten Grenzen zur Existenz und Transzendenz grundsätzlich unüberwindlich sind, und zwar nicht nur für objektivierende, sondern ebenfalls philosophische Erkenntnis, auch wenn er sie formal oder mit dem „Lesen der Chiffreschrift“² inhaltlich zu transzendieren versucht. Bleiben doch die Ergebnisse all dieser Formen des Transzendierens in ihrer Vieldeutigkeit letztlich unfassbar, nicht mitteilbar und laufen darum ins Leere. Transzendenz ist nämlich nur im existentiellen Vollzug indirekt zugänglich, verweigert sich aber jeder rationalen Erkenntnis und Mitteilbarkeit. Jaspers besteht zwar darauf aus den genannten berechtigten ideologiekritischen Gründen, also um existentielle Freiheit und Vernunft zu gewährleisten. Der Preis dafür, wenn er vorbeugend jegliche Erkenntnis verweigert, ist allerdings die völlige Verborgenheit von Existenz und Gott. Drohen aber so die eigentlichen Gegenstände seiner Philosophie, wenn sie sich von ihnen in einer weltlosen Innerlichkeit abkapselt, nicht auch folgenlos zu bleiben?

¹ RA, 422

² Vgl. P3, 128-237

Verwickelt sich Jaspers nicht zudem in Widersprüche? So kommt auch er nicht umhin für seine erkenntnisskeptischen Aussagen eine vernünftige Evidenz vorauszusetzen (Stegmüller¹) und widerlegt damit – übrigens wie Wittgenstein – seine grundsätzliche Annahme, dass jede Erkenntnis und Darstellung über die genannten Gegenstände seiner Philosophie unmöglich sind. Denn dass er dazu etwas Sinnvolles aussagt, setzt Wissen voraus, das somit auch zu diskutieren und eventuell zu widerlegen ist. Hier deutet sich zudem das bekannte Dilemma an, dass nämlich die Ablehnung der Metaphysik selbst Metaphysik und dass diese darum letztlich unverzichtbar ist.²

Auch auf weiteres Essentielles bzw. Doktrinäres kann er nicht völlig verzichten wie auf die Überzeugung, existentielle Freiheit verdanke sich der Transzendenz. Warum aber soll ein solches religiöses Vorwissen überhaupt in einer vorrationalen Unbestimmtheit belassen werden? Besteht er doch selbst auf der notwendigen dialektischen Ergänzung der Existenz durch die Vernunft. Warum verweigert er dann in der Gottesfrage vorsichtige vernünftige Erwägungen, begleitet von erkenntniskritischen Reflexionen? Zwar ist Jaspers' Skepsis“ Ausdruck eines hohen ideologiekritischen Ethos' und religiösen Ernstes. Allerdings vernachlässigt er dabei die Gefahr, dass „der Krieg der Symbolwelten“³ diese Grenze keineswegs respektiert und darum unbewusste irrationale Projektionen gerade in eine solche verbissen frei gehaltene Sinnleere eindringen könnten.

Schließlich ist es ohnehin schon bedenklich, wenn Jaspers Erkenntnisse nicht ergebnisoffen zulassen, sondern zugunsten existentieller Interessen unterbinden will. Dieses Problem verschärft sich aber noch, wenn er versucht, diese Unüberwindlichkeit von Erkenntnisgrenzen von verschiedenen Seiten abzusichern: So erklärt er mit seinem dialektischen „Denken in Polaritäten“ Widersprüchlichkeit zur Methode und will damit eindeutige Aussagen vermeiden, indem er eine Art Aufhebungszwang auf die Spitze treibt. Er verabsolutiert zudem – trotz einiger differenzierter Ausnahmen – die Grenzvorstellungen einer „Subjekt-Objekt-Spaltung“ oder des „Bewußtseins überhaupt“ Kants, um existentiell Unbedingtes vor Grenzübergreifen rationaler Erkenntnis zu schützen.

Oder er stützt sich mit einseitigen Interpretationen auf Kants Erkenntniskritik und Webers Wissenschaftsmethodik⁴, um Naturwissenschaften pauschal absolute wissenschaftliche Allgemeingültigkeit vorzubehalten. Allen Geisteswissenschaften und auch der Philosophie, die sich um seine transzendenten Gegenstände bemühen, versucht er dagegen Wissenschaftlichkeit mit einem undifferenzierten dualistischen Wissenschaftsverständnis abzusprechen. Damit aber kann er der Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Zerschneidet er doch willkürlich ganzheitliche Erkenntniszusammenhänge, die nur einer interdisziplinären Perspektive zugänglich sind, in der sich Natur- und Geisteswissenschaften komplementär ergänzen. Abgesehen davon waren bereits zu seiner Zeit Vorstellungen eines wissenschaftlich absolut „zwingend gewissen“ und „allgemeingültigen“ Wissens als undifferenzierte Überschätzung wissenschaftlicher Objektivität zu durchschauen, über die „ihn Poppers ‚Logik der Forschung‘, die doch schon 1934 erschienen war, hätte aufklären können.“⁵

Trotz der angesprochenen zwar nur vereinzelt, aber wichtigen Ausnahmen kann auch sein dualistisch vereinfachtes Religionsverständnis der ambivalenten Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Er leitet es nämlich vor allem von der einseitigen Position Karl Barths ab⁶, berücksichtigt aber weder ideologiekritische religiöse Selbstreinigungskräfte angemessen noch aufgeklärte Interpretationen, die Vernunft und Freiheit integrieren. Darum wertet er Religion überwiegend als heteronome Ideologie pauschal ab, indem er sie dem Freiheitsideal einer selbstbestimmten Philosophie gegenüberstellt.

Glücklicherweise widerspricht Jaspers sich selbst, wenn er seine Erkenntnisskepsis nicht durchgehend konsequent umsetzt: Seine Philosophie enthält darum tiefe Einsichten, die er auch

¹ Vgl. Seite 48f.

² Vgl. Lenk, 1975, 28f.

³ Schüßler, 2013, 51

⁴ Vgl. Reding, 1949, 109; Salamun, 2006, 98

⁵ Grieder, 1991, 20

⁶ Vgl. Schüßler, 2013, 25ff., 52

eindeutig mitteilt, wie in die Grenzen menschlicher Erkenntnis und Existenz mit ihren religiösen Dimensionen sowie in die Gefahren ideologischer Grenzüberschreitungen. Seine Philosophie könnte sich darum, wie seine Kenner prognostizieren¹, ergiebiger auch für eindeutige rationale Analysen erweisen, als er es selbst zugestanden hätte. Könnten sich deshalb solche verschiedenen Wege des Erkennens bei sorgfältiger methodischer Unterscheidung nicht auch zu einer Synthese „metaphysischen Denkens“ und „analytischer Methodenpräzision“² sinnvoll ergänzen?

Allerdings gefährden übertriebene Forderungen an die Erkenntnis eine differenzierte Wahrnehmung vielfältiger Erkenntniswege. Sind es doch insbesondere unerfüllbare Ansprüche, mit denen für die Wahrheit völlige Gewissheit gefordert wird, die in radikalen Skeptizismus völligen Nichtwissens umschlagen können.³

Wir erinnern uns demgegenüber an Wittgensteins Aussage, dass nur dort eine Frage gestellt werden kann, „wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden kann.“⁴ Wenn wir eine Frage stellen können, so ist demnach auch eine Antwort möglich, sei sie nun wahr oder falsch. Ansonsten würden wir nicht fragen und wir könnten auch nicht zweifeln. Und so kommt Wittgenstein zum Schluss: „Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offensichtlich unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.“⁵

¹ Vgl. Reding, 1949, 109; Earle, 1957, 530f.; Salamun, 2006, 36f.

² Lenk, 1975, 29

³ Vgl. Schnädelbach, 2012, 31

⁴ Wittgenstein, 1963, 82

⁵ Wittgenstein, 1963, 82

3.2. Paul Tillich: Auf der Grenze zwischen Theologie und Philosophie

3.2.1. Programmatische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur¹

In der Einleitung² wurde auf die biographische und programmatische Bedeutung³ der Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur hingewiesen, wie sie Tillich in seinem ersten veröffentlichten Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur“⁴ vornimmt. Erwähnung fanden die Dimensionen seines Vorhabens, die bereits hier keimhaft vorhanden sind: ein universales Verständnis nicht nur von Kultur und Religion im engeren Sinne, sondern der gesamten Wirklichkeit und dem, was sie letztlich begründet und in Frage stellt sowie sein lebenslanges Bemühen, beides einander zuzuordnen, das sich in zentralen Begriffen und Werken zeigt. Auch die besonderen Bedeutungen, die dabei der Sinntheorie und dem ontologischen Ansatz zukommen, wurden angesprochen.

Es bietet sich daher an, in einem ersten Schritt sich vorwiegend darauf zu beschränken, diese Veröffentlichung als einleitenden beispielhaften Abriss seines Denkens ausführlicher darzustellen, Analyse und Kritik nur exemplarisch anzudeuten und erst in den folgenden Kapiteln zu vertiefen. Dabei soll anhand späterer Werke wie der „Systematischen Theologie“ entfaltet werden, wie sich die keimhaft vorhandenen Gedanken dieser Rede zur grundsätzlichen Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur weiterentwickeln, und zwar in ihrer grundlegenden Bedeutung auch für Tillichs Standort als Denker auf der Grenze.⁵ Dies gilt unbeschadet der bereits angesprochenen vorausgehenden Entwicklungen, die bis zum Beginn seines akademischen Schaffens zurückreichen. Wenn er sie mit der „Idee einer Theologie der Kultur“ aufgreift und in seinem Spätwerk weiterentwickelt, bestätigt das die grundlegende lebenslange Bedeutung des Kulturthemas für Tillich.⁶ Entwicklungsgeschichtliche Aspekte werden nur insofern berücksichtigt, als sie unter dem Aspekt der Grenzthematik dieser Arbeit relevant sind. Nach diesen ersten Vergleichen liegt wie gesagt im anschließenden Teil „3.2.3. Der Theologe auf der Grenze verschiedener Denkansätze“ (Seite 168) der Schwerpunkt darauf, das Erarbeitete grundsätzlicher voneinander abzugrenzen und anhand weiterer Texte und Aspekte zu verifizieren. Die fast im gesamten Text eingeschobenen kritischen Kommentierungen sind endlich in einem dritten Schritt im Vergleich mit Jaspers zusammenzuführen, zu ergänzen und abschließend zu resümieren.

3.2.1.1. Einleitender Überblick: „Über die Idee einer Theologie der Kultur“

3.2.1.1.1. Problemgeschichtliche Zusammenhänge

Tillichs Ansatz einer „Theologie der Kultur“ ist sowohl für die Entwicklung seines eigenen Werks als auch für die zeitgenössische Auseinandersetzung um die Zuordnung von Religion und Kultur von grundlegender Bedeutung.⁷ Seine Vorgeschichte fand unten bereits Erwähnung ebenso wie die Anknüpfungsmöglichkeiten in der gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Diskussion, insbesondere über den Sinnbegriff.⁸ Außerdem steht seine Grenzbestimmung neben ihrer Werk- und Wirkungsgeschichte natürlich selbst in einer Tradition, die bis in die Aufklärung zurückreicht. Und auch die Kritik an solchen Versuchen einer Synthese, wie sie schließlich spektakulär in der

¹ Als Forschungsliteratur zu Tillichs Kulturtheologie, die auch für die Grenz Aspekte dieser Arbeit ergiebig ist, vgl. den Dokumentationsband, der in verschiedenen Kongressbeiträgen den Forschungsstand resümiert: Danz/Schüßler, 2011; außerdem insbesondere Amelung, 1972; Barth, 2011, 13-37; Cordemann, 2011, 94-127; Dumas, 2011, 481-490; Haigis, 1998; ders., 2011, 128-151; Harant, 2009; Lauster 2010, 62ff.; Moxter, 2000; Park, 2011; Raatz, 2008, 141-173; Sturm, 2011, 64-93

² Vgl. 2.3.2. Konzeptionelles zu Paul Tillich (Seite 24)

³ Zur programmatischen Bedeutung des Projekts einer „Theologie der Kultur“ vgl. u.a. Pannenberg, 1997, 332, insbesondere Anm. 162; zur Entwicklung dieses Projekts in Tillichs Schaffen vgl. Adams, 1965

⁴ Vgl.: IX, 13 - 31

⁵ Zu den Möglichkeiten und Problemen eines solchen Vorgehens vgl. 2.3.2. Konzeptionelles zu Paul Tillich (Seite 24)

⁶ Zu den vorausgehenden Entwicklungen der „Idee einer Theologie der Kultur“ vgl. oben Seite 24

⁷ Vgl. dazu die oben genannten Forschungsbeiträge Seite 105 Anm. 1

⁸ Zu den Werk- und Wirkungsgeschichtlichen Zusammenhängen seines kulturtheologischen Ansatzes vgl. unten auch Seite 24f.

Dialektischen Theologie kulminiert, hat ihre Vorgeschichte.¹

Seitdem Kant den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“² proklamiert und so exemplarisch das Motto der Aufklärung zum Ausdruck gebracht hatte, wurde es zunehmend Konsens, die autonome Selbstbestimmung des Menschen zu fordern. Dies stellte auch die kirchlichen Autoritäten und den selbstverständlichen Zusammenhang von Religion und kultureller Lebenswelt zunehmend in Frage und setzte - unter dem Begriff der Säkularisierung zusammengefasste – Prozesse in Gang: Die Kultur entzog sich weitgehend der religiös-kirchlichen Bevormundung und verselbstständigte sich, so dass die Theologie seitdem herausgefordert ist, das Verhältnis von Kultur und Religion neu zu bestimmen bzw. zu begründen. Im sogenannten „Kulturprotestantismus“, eine zwar diffuse, aber populäre Bezeichnung, die den Facettenreichtum dieser Strömung allerdings nicht zum Ausdruck bringen kann, zeichnen sich vor allem zwei Lösungsversuche ab: einerseits die christliche Lehre so zu interpretieren, dass sie mit der Kultur kompatibel erscheint (Schleiermacher, Ritschl) oder andererseits die Kultur so zu deuten, dass sich in ihr christliche Traditionen aufzeigen lassen (Troeltsch).³ Wie diese knappe, vereinfachende Skizzierung verdeutlichen will, handelt es sich also auch bei Tillichs programmatischer Grenzbestimmung zwischen Kultur und Religion keineswegs um einen Bruch. Sondern er stellt sich wie einige seiner Lehrer einer alten Herausforderung, wenn auch mit einem originellen Versuch. Er selbst weist sowohl auf Schleiermachers⁴ als auch Troeltschs⁵ Einfluss hin und die Forschung setzt sich ebenfalls mit möglichen Zusammenhängen auseinander.⁶ Ob er allerdings tatsächlich mit seinem kulturtheologischen Ansatz Elemente beider skizzierten Lösungsvorschläge aufgreift, ist ebenso im Blick zu behalten wie damit eventuell verbundene Stärken und Schwächen und insbesondere, welche Bedeutung der Grenzthematik dieser Arbeit dabei möglicherweise zukommt. Auch die Dialektische Theologie steht im Übrigen mit ihrer fulminanten Kritik an der Synthese von Religion und Kultur in einer langen Tradition: Waren doch im Übrigen nicht nur die genannten Neuansätze von Schleiermacher und Troeltsch vielfältiger Kritik ausgesetzt, die angeblich ursprüngliche Botschaft zu verfälschen (Biblizismus) oder sich mit scheinheiligen Kompromissen abzufinden (Nietzsche). Sondern alle theologischen Neuansätze zu allen Zeiten, wie das Schicksal vieler Märtyrer zeigt, erzeugten Widerstand oder sogar Verfolgung. So dürfte Jesu Interpretation des eigenen jüdischen Erbes, die sicher einige als blasphemisch empfanden, ebenfalls zu seiner Hinrichtung beigetragen haben.

Zwar scheint die Dialektische Theologie mit ihrer Kritik revolutionär neu zu sein. Dazu könnten die spektakulären Umbrüche der damaligen Zeit, die kompromisslos anmutende, demonstrative Distanzierung der Vertreter des neuen Ansatzes von eigenen theologischen Lehrern beigetragen haben sowie die unkonventionelle, revolutionär-expressive Sprache in Barths Römerbriefkommentar. Diese demonstrativ zugespitzten neuen Töne sollten allerdings nicht davon ablenken, dass auch Barth oder Gogarten Traditionen fortführen.

Und diese Entwicklungen setzen sich bis heute fort. Sie spitzen sich sogar zu, wenn seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert, dem sogenannten – wie auch immer verstandenen - cultural turn, der Kulturbegriff zwar wieder große Bedeutung erlangt.⁷ Andererseits aber stellt gerade diese Entwicklung die Theologie vor neuen Herausforderungen.⁸ Erscheint Kultur doch nun als hochkomplexe Auseinandersetzung mit der Lebenswelt, die eine fast unüberschaubare Vielfalt unterschiedlichster Deutungstheorien unter verschiedenen Aspekten in den Blick nimmt. Sie haben die universalen essentialistischen Ansätze, wie sie im 19. Jahrhundert und zur Zeit Tillichs noch

¹ Zu diesen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhängen und problemgeschichtlichen Hintergründen vgl. die aufgelistete Forschungsliteratur Seite 105 Anm. 1

² Kant, 1998, 154

³ Zu solchen und den folgenden problemgeschichtlichen Zusammenhängen in diesen Kapitel vgl. auch Lauster 2010, 62ff.

⁴ Vgl. z.B. XII, 61: Tillich weist an dieser Stelle darauf hin, dass er „von den Erlebnissen des Heiligen ausging, und von da aus zur Gottesidee kam und nicht umgekehrt. [...] Das machte mir Schleiermacher geistesverwandt“.

⁵ Vgl. z.B. E II, 191: Troeltsch „[betrachte] ich in ganz besonderem Sinne als meinen Lehrer“.

⁶ Vgl. Clayton, 1987, 259-284; Harant, 2009; Pannenberg, 1997, 332ff.; Wenz, 1979, 28ff.

⁷ Zum cultural turn vgl. auch oben Seite 25 und dort auch Anm. 6

⁸ Zur „Bedeutung der Kulturtheologie von Paul Tillich im gegenwärtigen Kontext“ vgl. Seite 105 Anm. 1

vorherrschten, weitgehend verdrängt. Aber auch in diesen „postmodernen“ Aufsplitterungen zeichnen sich erneut die alten Herausforderungen ab, mit denen sich Tillich zeitlebens auseinandersetzt: mit den Grenzen und Zusammenhängen zwischen Partikularem und Universalem¹, Vorletztem und Letztem, Bedingtem und Unbedingtem.

3.2.1.1.2. Die exemplarische Bedeutung der „Idee einer Theologie der Kultur“

Tillich beginnt seine Rede mit Vorüberlegungen, welche zur eigentlichen Grenzbestimmung zwischen Theologie und Kultur hinführen². So markiert er erst einmal eine andere grundlegende Grenze, die er in seinem weiteren Schaffen im Gegensatz zu Jaspers, der sich zeitlebens intensiver mit ihr beschäftigt, nur noch hin und wieder streift, aber nicht mehr verschiebt³: die Grenze zwischen den sogenannten „systematischen Kulturwissenschaften“, auf die es ihm eigentlich ankommt, und den „Erfahrungswissenschaften“. Die Gewichtung des Standpunkts ist für ihn das entscheidende Kriterium, um „Kulturwissenschaften“ und „Erfahrungswissenschaften“ zu unterscheiden: Während Letztere versuchen, vom Standpunkt des Wissenschaftlers zu abstrahieren, „gehört der Standpunkt des Systematikers zur Sache selbst“.⁴ Für die empirisch-objektivierenden Methoden ist die eine Wirklichkeit das Kriterium, das entweder über „richtig oder falsch“ ihrer Aussagen entscheidet. In den „Kulturwissenschaften“ dagegen ist ein solches „Entweder-oder“ von „richtig oder falsch“ unangemessen, weil es viele Standpunkte bzw. Zugänge zur Wirklichkeit gibt, die ihre Brauchbarkeit erweisen müssen. Demnach ist der „kulturwissenschaftliche Allgemeinbegriff [...] ein verhüllter Normbegriff, er ist [...] Ausdruck eines Standpunktes“;⁵ „erfahrungswissenschaftliche“ Aussagen dagegen bemühen sich darum, die individuelle Perspektive zu überwinden. Diese programmatische Unterscheidung findet sich – wie unten zu zeigen sein wird⁶ – immer wieder in Tillichs Werk: beispielsweise, wenn er die philosophischen und theologischen Standpunkte reflektiert.⁷ Sie ist insbesondere aber im „System der Wissenschaften“⁸ von 1923 grundlegend, also in einem seiner „Frühen Hauptwerke“⁹. In ihm greift er, wie in einem eigenen Kapitel noch zu zeigen ist, bisherige Ansätze auf, führt sie zusammen und versieht sie mit einer sinntheoretischen Fundierung, die in seinem zukünftigen Denken bestimmend bleiben soll. Dieses Werk ist zwar weitaus umfassender im Kontext verschiedener Aspekte der Erkenntnis und Wissenschaften angelegt, dennoch versucht er mit ihm ebenfalls wie in seinem ersten veröffentlichten Vortrag zu Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit seine eigene theologische bzw. religionsphilosophische Position grundsätzlich und grundlegend zu klären.¹⁰ Obwohl Tillich dabei auch die Terminologie anpasst, wenn er sinntheoretische Ansätze weiterentwickelt, auf die in einem gesonderten Kapitel unten einzugehen ist¹¹, bleibt die Grundintention seiner frühen Rede gewahrt: die Abgrenzung der „Geisteswissenschaft“, in der sich

¹ Vgl. auch Judith Gruber, die sich in ihrer Monographie mit dem cultural turn auseinandersetzt und „die zentralen theologischen Fragestellungen der Interkulturalität“ anspricht: „Es geht um das theologische Verhältnis von Kultur/en und Evangelium, von Partikularität und Universalität, von Einheit und Differenz christlicher Identität“ (Gruber, 2013, 13)

² Zu diesen hinführenden Abgrenzungen von Erfahrungs- und Kulturwissenschaften sowie „Sinnprinzipien“, „Sinnmaterial-“ und Sinnsystemlehre“ vgl. auch Haigis, 60f.

³ Vgl. neben dem genannten „System der Wissenschaften“ zudem IV, 36-39 („Wissenschaft“, 1930); S1, 30f., 123ff.; XIII, 390ff. („Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion“, 1960)

⁴ IX, 13

⁵ IX, 13

⁶ Vgl. unten Kapitel 3.2.3.4. Zwischen Religion, Theologie und Philosophie (Seite 204); 3.2.3.4.2. Unterschiedliche Gewichtung von Erkennen und Existieren (Seite 205)

⁷ Vgl. u.a. V („Philosophie und Theologie“, 1940), 110-121; S I(2), 30-37

⁸ Vgl. I, 109-293 („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923)

⁹ Der erste Band seiner gesammelten Werke („I“) enthält die wissenschaftstheoretische Schrift „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ (1923) und unter genau diesem Titel weitere „Frühe Hauptwerke“ wie seine beiden Dissertationen, den Vortrag „Die Überwindung des Religionsbegriff in der Religionsphilosophie (1922) sowie die Abhandlung „Religionsphilosophie“ (1925).

¹⁰ Vgl. I, 9

¹¹ Vgl unten Kapitel 3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte (Seite 128)

die Stellung der Theologie und damit auch Tillichs Ort als Denker genauer bestimmen lässt.¹ Diese Absicht zeigt sich auch in seiner frühen Rede, wenn er innerhalb der Kulturwissenschaft den normativ-systematischen Standpunkt von seinem kulturellen Kontext mit den allgemeinen Formen und konkreten Inhalten oder Werten abgrenzt. Dem ordnet er drei Disziplinen der „nicht-empirischen Kulturwissenschaft“ zu: Mit dem kulturellen Kontext, dem „a priori aller Kultur“, beschäftigt sich die „Kulturphilosophie“ der „allgemeinen Formen“. Demgegenüber geht es der „Geschichtsphilosophie der Kulturwerte“ um die Vielfalt konkreter Verwirklichungen, innerhalb derer der eigene Standpunkt bezogen wird. Er zielt auf das „Inhaltliche, Gelten-Sollende“², also den „Gehalt“, den die „normative Kulturwissenschaft [...] zu systematischem Ausdruck bringt.“³ Tillich thematisiert übrigens auch in seinen sonstigen expliziten Abgrenzungen von der Philosophie häufiger und präziser die Theologie als die Religion. Das ist für einen Theologen naheliegend, der seine Arbeit immer wieder wie beispielsweise in den einleitenden Überlegungen zur Systematischen Theologie⁴ reflektiert. Zwar grenzt er mit diesen propädeutischen Reflexionen seiner Rede ebenfalls die Religionsphilosophie grundsätzlich und schlüssig von der Theologie ab. Allerdings hält er sich in der Folgezeit nicht konsequent an diese Unterscheidung, sondern verwendet beispielsweise die Begriffe „Religionsphilosophie“ und „Theologie der Kultur“ auch synonym.⁵ Dies ist ein Beispiel auch für andere terminologische Unschärfen und Überschneidungen in seinem Werk, auf die in anderen Zusammenhängen einzugehen ist. Schüssler bestätigt, dass auch „hier wie überall im Denken Tillichs die Begriffe ineinandergreifen und sich überlagern, d.h. eine strikte Trennung kaum möglich ist und so in gewisser Weise Wiederholungen unumgänglich sind.“⁶ Dennoch lässt sich bei ihm die Tendenz feststellen, den Begriff der Religionsphilosophie überwiegend in einem umfassenderen Sinne als andere synonyme Bezeichnungen zu gebrauchen, so dass er fast auf das gesamte Werk mit allen zentralen Aspekten wie der „Theologie der Kultur“ oder des Verständnisses der Religion angewendet werden kann.⁷ Unbeschadet dieser terminologischen Unschärfen deutet sich bereits in den ersten Zeilen seiner ersten veröffentlichten Rede die universale und synthetische Tendenz seines Denkens als Theologe an, der wir in dieser Arbeit immer wieder begegnen werden. Läuft doch alles auf die „normative Kulturwissenschaft“, im Bereich der Religion also auf die Theologie, hinaus, in der es ihm um die produktive Synthese der grundlegenden allgemeinen Formen und des kulturellen Gehalts geht. Damit kommt schon hier die entscheidende Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem in Sicht, die er versucht, in dieser Rede für sein ausstehendes Lebenswerk programmatisch festzulegen bzw. zu überwinden. Mit dem zentralen Begriff der „Theonomie“⁸ bestätigt er dann dieses Anliegen, und so die Autonomie aller kulturellen Formen und ihren unbedingten Gehalt. Von einer wissenschaftlichen Theologie dieser Art kann eine solche Grenze nicht mehr überschritten werden, wie er auch in der Folgezeit wiederholt betont⁹: eine Grenze, die allerdings immer wieder verletzt wird, wenn Gott als Gegenstand unter anderen aufgefasst und wie andere Gegenstände von einer speziellen theologischen Wissenschaft untersucht werden soll. Dies gilt auch für einen Supranaturalismus, der in naiver Distanzlosigkeit glaubt, eine autoritative Offenbarung wissenschaftlich darstellen zu können. Kants Kritik und religionsgeschichtliche Analysen haben u.a. gezeigt, warum derartige Versuche als unangemessene Grenzüberschreitungen zum Scheitern

¹ Vgl. Moos, 2012, 7; Schüssler/Sturm, 2007, 61ff.

² IX, 14

³ alle IX, 14

⁴ Vgl.: SI, 26-38; V, 110-121 („Philosophie und Theologie“); Auf der Grenze, 35-43

⁵ So erscheint beispielsweise Tillichs Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ 1919 unter dem Titel „Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich (vgl. R); vgl. auch XII, 34: „meine ‚Religionsphilosophie‘ [...] hält sich bewußt auf der Grenze von Theologie und Philosophie.“

⁶ Schüssler/Sturm, 2007, 42

⁷ Vgl. Schüssler/Sturm, 2007, 42

⁸ Zur zentralen Bedeutung des Begriffs der Theonomie vgl. z.B. Pannenberg, 1997, 332-349: Pannenberg überschreibt nämlich in seiner „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland“ das gesamte Kapitel über Tillich mit dem Begriff der „Theonomie“.

⁹ Vgl. I („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923), 275; V („Philosophie und Theologie“, 1940), 117; SI, 22

verurteilt sind. Denn die Theologie wird – wie gesagt - von einer individuellen menschlichen Position aus in partikularer Wissenschaftlichkeit betrieben. Sie ist also in einen komplexen Kontext konfessioneller, religionsphilosophischer sowie religionsgeschichtlicher bzw. geistesgeschichtlicher Zusammenhänge und Analysen eingebunden.¹ Diese Position bestätigt Tillich im „System der Wissenschaften“ ausdrücklich, wie unten zu zeigen ist.

Wenn Tillich mit den wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen seiner Kulturrede Grenzen und Gegenstände wissenschaftlicher Theologie reflektiert, spricht er auch eines seiner großen dialektischen Anliegen an: einerseits den Aspekt der Transzendenz Gottes, seine letztliche Unfassbarkeit, die er allerdings andererseits – wie wir immer wieder sehen werden - keineswegs einseitig verabsolutiert. Er rückt also Gott, das „Unbedingte“ oder wie in seinem Spätwerk ontologisch das „Sein-Selbst“ keineswegs in eine unzugängliche Distanz. Er akzentuiert vielmehr, wenn er Philosophie und Theologie grundsätzlich voneinander abgrenzt, stets auch ihren unauflösbaren dialektischen Zusammenhang.

Auch die folgende Begründung, die er in diesem Frühwerk anführt, variiert er später immer wieder: Ein rein philosophischer Allgemeinbegriff bliebe nämlich leer wie ein bloß individueller Normbegriff irrelevant wäre. Erst in der konkreten Deutung erhält der Allgemeinbegriff sinnerfüllten Inhalt und Leben wie der konkrete normative Standpunkt erst durch den Allgemeinbegriff „seine objektiv wissenschaftliche Bedeutsamkeit: in jedem brauchbaren Allgemeinbegriff steckt ein Normbegriff, und in jedem schöpferischen Normbegriff steckt ein Allgemeinbegriff. Dies ist die Dialektik der systematischen Kulturwissenschaft“², wie sie sich oben bereits in der Zuordnung von „Kulturphilosophie“ und „konkret-normative[r]“³ Theologie gezeigt hat. Diese Dialektik, welche neben der Divergenz von Allgemein- und Normbegriff auch ihre Konvergenz berücksichtigt, greift Tillich später sowohl im „System der Wissenschaften“ auf, wenn er geistige Prozesse beschreibt, als auch bei der Abgrenzung des allgemeinen philosophischen Vorhabens vom existentiell-unbedingten theologischen Anliegen.⁴ Wird er allerdings seinem – hier bereits angedeuteten - eigenen berechtigten Anspruch, diese philosophischen und theologischen Funktionen als wechselseitige kritische Korrektive gleichermaßen zu nutzen, auch tatsächlich gerecht? Oder vernachlässigt er nicht wegen seines ontologischen Ansatzes die kritisch-existentielle Funktion der Theologie? Diese Fragen sind im Blick zu behalten.

Bezeichnend ist, dass Tillich sich nicht nur in dieser Rede, sondern - mit Ausnahme seiner theologischen Dissertation - in allen seinen „frühen Hauptwerken“⁵ mit Wissenschaftstheorie beschäftigt, insbesondere im erwähnten aufwändigen „System der Wissenschaften“. Außerdem verfasst er nicht nur in Theologie, sondern auch in Philosophie eine Dissertation.⁶ Offensichtlich scheint es ihm also ein drängendes Anliegen zu sein, sich zum Beginn seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit über den eigenen Standort als Denker zwischen Theologie, Philosophie und Wissenschaft klar zu werden und sich der Wissenschaftlichkeit der Theologie zu vergewissern.⁷ Dabei wird bereits zu Beginn seines Schaffens deutlich, wie unauflöslich diese Reflexionen seiner eigenen Identität als Wissenschaftler mit seinem lebenslanges Anliegen verknüpft sind, den universalen, grundlegenden Zusammenhang von Religion und Kultur bzw. Gott und Welt zu berücksichtigen.⁸ Auch dieser systematische Klärungsversuch läuft somit letztlich auf die angesprochenen Grenzbestimmungen hinaus: Wenn Gott nämlich kein Gegenstand unter anderem

¹ Vgl. unten Kapitel 3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte (Seite 128)

² IX, 15

³ IX, 14

⁴ Vgl. V („Philosophie und Theologie“, 1940), 110-121; S I, 30-37 und diese Arbeit: 3.2.3.4. Zwischen Religion, Theologie und Philosophie (Seite 204); 3.2.3.5. Zwischen Philosophie und Theologie (Seite 207)

⁵ Vgl. I, 109, 109-293 („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923); I, 225-364 („Religionsphilosophie“, 1925); I, 367-388 (Die Überwindung des Religionsbegriff in der Religionsphilosophie“, 1922)

⁶ 1910 verfasste er in Philosophie die Dissertation „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ (E IX, 154-272), 1912 in der Theologie „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“ (I, 13-108).

⁷ Vgl. auch Schüßler (Autorität), 1995, 141f.

⁸ Vgl. I, 273ff.; Schüßler/Sturm, 2007, 62 u. 64

ist, dann kann es auch keine besondere Wissenschaft von Gott neben anderen geben.¹

Nachdem Tillich so in Ansätzen Wissenschaft, Philosophie und Theologie voneinander abgegrenzt hat, stellt er sich einem zentralen Problem, das ihn zum Beginn seines Schaffens herausfordert und dem er sich zeitlebens mit seinem Werk stellt: der Frage nach der sogenannten „doppelten Wahrheit“²: Haben neben einem normativen philosophischen noch ein theologischer Standpunkt, neben einer philosophischen noch eine theologische Ethik ihre Existenzberechtigung? Für Tillich ist diese Frage zu seiner Zeit – zumindest im Bereich des Protestantismus – schon lange entschieden. Hat doch die Kirche ihre Stellung als eigentliche Kulturgemeinschaft längst eingebüßt und an den außerkirchlichen Bereich abgetreten. Darum kann es auch keinen abgegrenzten Standpunkt theologischer Ethik mehr geben, der nur einem irrelevanten kirchlichen Sonderbezirk verpflichtet wäre. Die individuelle Position auch des Theologen wurzelt vielmehr „in dem gegenwärtigen Standpunkt der Kulturgemeinschaft überhaupt“³, die durch keine künstlichen Grenzziehungen gespalten werden kann. Dieser Herausforderung, wie die Grenze und „Mauer zwischen dem Religiösen und Nichtreligiösen“⁴, die ihn persönlich einer Zerreißprobe aussetzt, grundsätzlich überwunden werden kann, treibt ihn von seiner Jugend an um.⁵ Er stellt sich ihr auch in seiner Kulturrede. Und wie sich zeigen wird, gewinnen insbesondere über die Versuche, diesen Grenzkonflikt zu bewältigen, verschiedene Ansätze wie der sinntheoretische oder ontologische bzw. existenzphilosophisch in seiner Theologie zunehmend an Bedeutung.

Der Schlüssel für einen solch umfassenden theologischen Versuch, der die gesamte Kultur einbezieht, kann für ihn nur das Religionsverständnis sein. Wenn er Religion als „Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität aufgrund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“⁶ definiert, hat er für sein ausstehendes Gesamtwerk die Grenze zwischen Religion und Kultur grundsätzlich und grundlegend neu bestimmt und damit eine seiner wichtigsten Lebensaufgaben umrissen.⁷ Mit der Erfahrung von Nichtigkeit und Realität, also mit diesem „Nein und Ja“, deutet er schon sein ebenfalls grundlegendes Verständnis der Rechtfertigung an. Dies gilt unbeschadet der Präzisierungen, die er in der zweiten Auflage vornimmt, wenn er den zu unbestimmten Begriff der Erfahrung durch den phänomenologischen des Bewusstseins ersetzt, das auf das Unbedingte ausgerichtet ist.⁸ Damit zeichnen sich zudem bereits die angesprochenen sinntheoretischen Tendenzen ab, auf die wie auf sein Verständnis der Rechtfertigung in eigenen Kapiteln genauer einzugehen.⁹

Allerdings zeigen sich wie beim Begriff der Religionsphilosophie auch bei dieser frühen Definition der Religion typische Probleme, weil sie „mißverständlich ist, was nicht zuletzt an der Ungenauigkeit der Terminologie Tillichs liegt.“¹⁰ Wie Werner Schüßler verdeutlicht und belegt¹¹, verwendet Tillich seine vielleicht bekannteste Formulierung „das, was uns unbedingt angeht“¹² nämlich keineswegs nur für die Religion, sondern auch für den Glauben¹³ und die Offenbarung¹⁴.

¹ Vgl. I, 275; Schüßler/Sturm, 2007, 64f.

² Vgl. I („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923), 272ff.; I („Religionsphilosophie“, 1925), 297ff.; V („Philosophie und Religion“, 1930), 101f.; IX („Religion und Kultur“, 1948), 82f.; S III, 306

³ IX, 16

⁴ VII, 15

⁵ Zu diesem persönlichen Anliegen Tillichs, die Grenze zwischen Kultur und Religion zu überwinden vgl. z.B. die autobiographischen Ausführungen in VII, 14ff.

⁶ IX, 18

⁷ Vgl. Rössler, Leipzig 2012, 27-66

⁸ Zu diesem Austausch des Begriffs der „Erfahrung des Unbedingten“ durch den „phänomenologische[n] Begriff der Richtung auf das Unbedingte“ im Kultur-Vortrag von 1919 vgl. Danz (Barth und Tillich), 2011, 217

⁹ Vgl. 3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“ (Seite 128) sowie die Seiten 125f. und 3.2.3.1.1.e. Grundoffenbarung und Rechtfertigung des Zweiflers (Seite 181)

¹⁰ Schüßler, 1989, 70; zur Ungenauigkeit der Terminologie Tillichs vgl. auch diese Arbeit Seite 26 Anm. 4 und Seite 26 Anm. 5

¹¹ Vgl. Schüßler, 1989, 70f, 178ff.

¹² Vgl. z.B. VIII, 112

¹³ Vgl. VIII, 111ff.

¹⁴ Vgl. VIII, 35

Und seine Synonyme des „Unbedingten“ bzw. „letzten oder unbedingten Anliegen“¹ verweisen zudem – wenn auch nur dialektisch – auf Gott. Tillich lehnt es darum zwar ausdrücklich ab, dass Gott mit dem „Unbedingten“ einfach identifiziert werden könne, weil er unendlich viel mehr sei.² Schübler bringt diese Ablehnung Tillichs mit folgender Formulierung – meines Erachtens – nicht klar genug zum Ausdruck: „Der Begriff ‚das, was uns unbedingt angeht‘ ist die seit 1925 immer mehr gebrauchte Formel für den Begriff des Unbedingten, also für Gott.“³ Dagegen schließe ich mich dem sinnvollen Klärungsversuch an⁴, die Formulierung, die Tillich in dieser Rede verwendet, also „Erfahrung des Unbedingten“ oder synonym an anderer Stelle „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“⁵ als „formale Definition des Glaubens“⁶ aufzufassen. Religion ließe sich – was Tillich selbst vorschlägt⁷ – davon abgrenzen als die verschiedenen konkreten Erscheinungsformen oder Verkörperungen dieser „Erfahrung“ bzw. dieses „Ergriffenseins“. Zwar beachtet Tillich diese Unterscheidung oft selbst nicht, wenn er – auch in Textstellen, die in dieser Arbeit berücksichtigt werden – die formale Definition des Glaubens als Religion bezeichnet. Selbst in diesen Fällen ist in dieser Arbeit der Glaube – auch wenn nicht explizit darauf hingewiesen wird – als Ausdrucksform der Religion zu interpretieren.

Neben diesen terminologischen Problemen sind auch inhaltliche Anfragen zumindest anzudeuten: Erscheinen doch die Formulierungen „Erfahrung des“ oder „Ergriffensein vom Unbedingten“ für den Glauben seltsam unbestimmt:⁸ Was genau ist alles mit Ergriffensein gemeint? Wenn Tillich ein ganzheitliches Verständnis hat, gehören zwar auch kognitive Anteile dazu. Er führt aber nicht konkret aus, „worin dieses Erkenntniselement im Glauben besteht.“⁹ Welche Kriterien stehen mir zur Verfügung, um tatsächliche Unbedingtheit zu identifizieren? Zwar unterscheidet er zwischen „wahrer und falscher Unbedingtheit[,] ... zwischen wahren und falschem Glauben: Im wahren Glauben ist das unbedingte Anliegen das Ergriffensein vom wahrhaft Unbedingten; im Götzenglauben dagegen werden vorläufige, endliche Dinge zum Rang des Unbedingten erhoben.“¹⁰ Dieses ideologiekritische „Protestantische Prinzip“ ist zwar von großer Wichtigkeit, weil es gefährliche „Götzen“ grundsätzlich abwehren soll. Weil aber das „Unbedingte“ im Unterschied zum Bedingten wegen seiner Unanschaulichkeit gerade nicht fassbar ist, bleibt die Unsicherheit, ob das, was mich ergreift, vielleicht doch nur etwas Bedingtes ist. Wenn es sich dabei nämlich beispielsweise um ein Gefühl handelt, wäre es zwar ebenfalls unanschaulich und unfassbar, würde aber nur „der Schwärmerei Tor und Tür“¹¹ öffnen. Hier deutet sich ein grundsätzliches Problem seines Denkens an, dem wir immer wieder begegnen werden: sein oft abstrakter Formalismus, mit dem er sich den inhaltlichen Aspekten historischer Konkretisierungen verweigert, sei es mit seinem Verständnis der biblischen Traditionen, Offenbarung oder Christologie. Ihm gelingt so zwar ohne Zweifel, immer wieder beeindruckende universale systematische Zusammenhänge transparent zu machen, aber im konkreten Einzelfall kann dabei manches wie das Unbedingte, das mich ergreift, unbestimmt bleiben und könnte so auch missverstanden werden.

Unbeschadet dieser terminologischen und inhaltlichen Anfragen bestimmt Tillich in besagter Rede

¹ Vgl. VIII, 111ff.

² Vgl. V, 133: „Gott ist unbedingt, das macht ihn zu Gott; aber das Unbedingte ist nicht Gott. Das Wort Gott enthält alle die konkreten Symbole, in denen die Menschheit das ausdrückt, was sie unbedingt angeht.“; IX, 357: „Der Ausdruck ‚letzte oder unbedingte Wirklichkeit‘ ist nicht einfach ein anderer Name für das, was in der Religion Gott genannt wird. [...] Der Gott der Religion ist zwar mehr als unbedingte Wirklichkeit, aber die Religion kann von der Göttlichkeit des Göttlichen nur sprechen, wenn Gott unbedingte Wirklichkeit ist.“

³ Schübler, 1989, 70

⁴ Vgl. Schübler, 1989, 70f, 178ff.

⁵ Vgl. VIII, 111ff.

⁶ Schübler, 1989, 70. Zum Glaubensbegriff Tillichs vgl. Gallus, 2007; Hertel, 1971; Korthaus, 1999; Schübler, 2013, 24-52; Wittekind, 2008, 39-65

⁷ Vgl. E IV, 63: „Religion kann [...] bezeichnet werden als das Ergriffensein von einem Unbedingten, das sich in verschiedenen Formen manifestiert.“

⁸ Zu den auch im Folgenden angesprochenen Problemen, die mit der inhaltlichen Unbestimmtheit dieser Definition des Glaubens verbunden sind, vgl. Moxter, 2000, 37; Schübler, 1989, 189ff.

⁹ Schübler, 1989, 189

¹⁰ VIII, 119

¹¹ Schübler, 1989, 190

die Grenze zwischen dem Unbedingten, wie es in der Religion erfahren wird, und der gesamten bedingten Realität neu: Es kann sich demnach bei dem Unbedingten nicht um eine Realität neben oder über der alten handeln. Denn diese verfiere ja wiederum völliger Nichtigkeit, sondern es ist „die letzte tiefste [...] Sinnwirklichkeit“¹ in den Dingen. Es ist bezeichnend, dass er bereits in seiner ersten Veröffentlichung an einer ihrer Schlüsselstellen so Bedingtes und Unbedingtes qualitativ unterscheidet. Dieser grundlegende Aspekt der Grenzbestimmung hält sich - wie sich zeigen wird - sowohl in seinem umfassend sinntheoretisch begründeten „System der Wissenschaften durch als auch in den späteren ontologischen bzw. existenzphilosophischen Interpretationen. So markiert er 1946 auf dem sogenannten „ontologischen Weg“² die unüberwindliche Grenze, die für uns die unfassbare und unbeschreibliche Transzendenz des „Unbedingten“ oder „Seins-Selbst“ darstellt. Sie transzendiert nämlich sogar die Strukturen des Seins, denen alles Seiende notwendig verhaftet ist.³ Damit hat Tillich eines seiner zentralen Anliegen formuliert, das wie ein *Cantus firmus* sein Denken begleitet: Versucht er doch, weil ihm der universale Anspruch der Theologie so wichtig ist, sich zu Recht auch den Herausforderungen der Philosophie zu stellen und deren bereits erwähnte kritische Funktion gegenüber einem naiv anthropomorphen oder dinglichen Gottesverständnis zu nutzen.⁴ Ob er allerdings auch die, nach Pannenberg ebenso wichtige kritische Funktion der Theologie gegenüber der Philosophie nutzbar macht, ist im Blick zu behalten.⁵

Wenn Tillich auch mit seinem späteren ontologischen Ansatz diese Grenzbestimmung und sowie die Transzendenz Gottes zum Ausdruck bringt, betont er zwar einerseits das Trennende der Grenze. Andererseits ist es in seinem gesamten Werk, wie sich immer wieder bestätigt, unlösbar mit dem Verbindenden verknüpft. In seinem ersten veröffentlichten Vortrag spricht er sinntheoretisch vom „Sinngrund und -abgrund“ und bringt damit den zweiten grundlegenden Aspekt der Grenze, seine Dialektik, zum Tragen, die später in seiner ontologischen Interpretation von zentraler Bedeutung wird. Partizipiert doch alles Seiende am „Sein Selbst“, wie er es dann formuliert.⁶ Auch wenn dies nur in endlich-partikularer Weise möglich ist, erweist sich die „Macht des Seins“ dennoch als ihr schöpferischer und erhaltender „Grund“ und in Frage stellender „Abgrund“. Tillich fasst diese beiden Aspekte seiner Grenzbestimmung so zusammen: „Wenn wir das Sein-Selbst als schöpferisch bezeichnen, so weisen wir damit auf die Tatsache hin, daß jedes Ding an der unendlichen Seinsmächtigkeit partizipiert. Wenn wir es als abgründig bezeichnen, so weisen wir darauf hin, daß jede Ding nur in endlicher Weise an der Seinsmacht partizipiert und daß alle Wesen durch ihren schöpferischen Grund unendlich transzendiert werden.“⁷ Ob Tillich also wie hier den „unbedingten Sinngrund oder -abgrund vom „bedingten“ Sinn abgrenzt oder das „Sein-Selbst“ vom endlichen Seienden, in beiden Fällen bringt Tillich damit zum Ausdruck, dass Gott einerseits seine Schöpfung transzendiert, andererseits aber auch schöpferisch begründet und erhält mit den tragischen Begleitumständen ihrer Endlichkeit.

Mit diesen philosophischen sinntheoretischen oder ontologischen Deutungen christlicher Inhalte sind aber auch Probleme verbunden, denen wir in dieser Arbeit immer wieder begegnen: So kritisieren nicht nur Pannenberg oder Weischedel, dass es – unabhängig vom Universalienstreit - zumindest fragwürdig sei, dem letzten unbedingten Sinn⁸ oder dem „Sein-Selbst“ ohne weiteres Göttlichkeit zuzusprechen. Außerdem droht eine Präjudizierung der christlichen Antwort, die

¹ IX, 18

² Vgl. V, 122ff.

³ Vgl. IX, 357: „Wäre er [Gott, R.S.] weniger [als das „Unbedingte“ oder „Sein-Selbst“, R.S.], nämlich *ein Wesen*, selbst das höchste Wesen, so stünde er auf der gleichen Stufe mit allen anderen Wesen und wäre wie alles Seiende durch die Strukturen des Seins bestimmt – er wäre nicht mehr Gott.“

⁴ Vgl. z.B. S I, 21; I, 275; V, 117; XI, 30, 136; Schüßler/Sturm, 2007, 64f.

⁵ Zur kritischen Funktion der Theologie gegenüber der Philosophie, die personale Souveränität Gottes gegenüber philosophischen Ansprüchen zu wahren und zur philosophischen Intention, religiöse Anthropomorphismen oder Verdinglichungen Gottes abzuwehren vgl. Pannenburgs Arbeit „Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als Problem der frühchristlichen Theologie“ (1979, 296-346); vgl. auch Lauster, 2009, 18f.

⁶ Vgl. z.B. S I(2), 273ff.

⁷ S I(2), 275

⁸ Zur Sinntheorie vgl. Anzenberger, 1998; Barth, Ulrich, 2003, 3-123; Ders., 2008, 197-213; Dienstbeck, 2015, 32-59; Flasch, 2012, 30; Hertel, 1971, 167; Pannenberg, 1997, 344; Raatz, 2008, 141-173; Weischedel, 1961, 36; Wittekind, 2008, 39-65

eigentlich in der historischen Offenbarung begründet sein müsste: Bezeichnet Tillich doch - im Rückgriff auf sinntheoretische oder ontologische Terminologie - Gott in Korrelation zur menschlichen Frage nach dem, was Sinnlosigkeit oder Nichtsein besiegen kann, als letzten Sinn oder „Sein-Selbst“. Gunther Wenz erwähnt Duns Scotus, der „anhand dieses Problems scharf den Unterschied zwischen theologischer und metaphysischer Gotteserkenntnis hervorgehoben hat: ‚Gegenstand der Metaphysik ist nicht Gott (Averroes), sondern das Sein (Avicenna) [...] Der Begriff des unendlichen Seins ist der höchste uns zugängliche Begriff von Gott, aber dennoch unvollkommen, weil wir durch ihn Gott nicht in seiner absoluten Einmaligkeit, sondern durch Allgemeinbegriffe erkennen [...]‘“¹. Duns Scotus demonstriert so die von Pannenberg genannte kritische Funktion der Theologie gegenüber der Philosophie², die im Denken Tillichs zu kurz kommen könnte. Wilhelm Weischedel weist zu Recht darauf hin, dass solche philosophisch begründete Gottesbegriffe regelmäßig und unweigerlich zum Scheitern verurteilt sind.³ Kommt deshalb, wie sich bereits hier mit dem Begriff des Unbedingten andeutet, nicht auch der biblische Gott in seiner geoffenbarten Personalität und Souveränität gegenüber seiner Schöpfung zu kurz? Wenn Gott aber von seiner konkreten geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus abstrahiert wird, droht er dann nicht „zur immerseienden Idee, zum abstrakt allgemeinen Gedanken“⁴ zu verblassen. Dies hätte zur Folge, dass Tillichs Gottesverständnis als der letzten Wirklichkeit in allem Seienden keineswegs die transzendente Einheit in der diesseitigen Vielfalt wäre, sondern nur ihr abstrahierter allgemeingültiger Gottesbegriff. Kann er solche Spannungen auch zwischen seinem ontologischen Ansatz und den traditionellen christlichen Symbolen dialektisch austarieren? Oder löst er sie einseitig auf, insbesondere mit seiner Unterscheidung des „ontologischen Wegs“ einer „Grundoffenbarung“ und „kosmologische Wegs“ einer „Heilsoffenbarung“, wie er im systematischen Teil genauer kritisch zu analysieren ist.⁵ Im Folgenden ist insbesondere auf diese Tendenzen zum Unpersönlichen und zur Abstrahierung, vielleicht sogar idealistischen Einfärbung des Gottesgedankens zu achten. Ebenso ist im Auge zu behalten, ob Tillich diese Tendenzen ausgleichen kann, z.B. durch sein sonstiges Bemühen um eine existentielle Fundierung und Dynamisierung des Seinsbegriffs? Wäre es doch ansonsten fraglich, ob solche Abstraktionen für den Menschen in der konkreten Situation seiner Ängste und seiner Verzweiflung hilfreich sein könnten?

Diese Anfragen beziehen sich zwar auf problematische Entwicklungen, die in der hier interpretierten Rede vorerst nur keimhaft angelegt sind. Daneben deutet sich aber bereits jetzt auch eine der großen Stärken Tillichs an, der wir ebenfalls immer wieder begegnen und die bei aller Kritik im Einzelnen stets mitzudenken ist: Stellt er sich doch zwar gegen den theologischen Trend seiner Zeit, wenn er auch die Fragen abendländischer Philosophie aufgreift. Allerdings reiht er sich damit in die große Tradition christlichen Denker ein, die über weite Strecken mit der Philosophiegeschichte identisch ist. Sie versuchen seit dem Hellenismus, die Universalität des christlichen Glaubens zu Recht auch gegenüber der philosophischen Vernunft zu verantworten. Dass Tillich so die Grenze zwischen Unbedingtem und Bedingtem in ihrer Ambivalenz grundsätzlich bestimmt, hat zwangsläufig Auswirkungen auf das Verhältnis von Religion und Kultur. Wenn nämlich in der religiösen Erfahrung diese Dimension sich als Sinngrund und – abgrund in allem Sein und Sollen manifestiert, fällt die Grenze zwischen profanen und religiösen bzw. heiligen Sphären, ja es gibt keine Existenzberechtigung mehr für eine besondere religiöse Sphäre. Bereits in seiner ersten bedeutenden kulturtheologischen Auseinandersetzung bringt Tillich also zum Ausdruck, dass Religion „kein Prinzip im Geistesleben neben anderen“⁶ darstellt.

¹ Wenz, 1979, 315f.

² Vgl. Seite 112 Anm. 5

³ Vgl. Weischedel, 1961, 46: „Wenn sich am Ende gleichwohl auch dieser Versuch als problematisch erweist, so teilt er damit nur das Schicksal aller metaphysischen Bemühung, deren Geschichte sich seit je im unablässigen Wechsel von Ausfahrt, Scheitern und neuer Ausfahrt abspielt.“

⁴ Wenz, 1979, 314

⁵ Zu dieser grundlegenden Unterscheidung vgl. Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁶ IX, 17

„Sondern das Religiöse ist aktuell in allen Provinzen des Geistigen.“¹ Nicht nur für das Thema dieser Arbeit deutet sich damit bereits der wichtigste Grundzug im Denken Tillichs an, der sich auf die Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge jenseits aller Unterschiede, Grenzen und Konflikte fokussiert.

Mit der Ubiquität dieser „theonomen“ Grunderfahrung hat sich auch das Problem einer religiösen Heteronomie erledigt, die „Theonomie“ der Kultur gewährleistet ihre Autonomie – eine weitere grundlegende und nachhaltige Grenzbestimmung², die Tillich auch in seinem „System der Wissenschaften“ in einem größeren systematischen Zusammenhang reflektiert und Zeit seines Lebens voraussetzt.³ „Damit ist das Verhältnis von Religion und Kultur prinzipiell geklärt“⁴. Dies bestätigt sich, wenn er die Freiheit der Kultur in der Eigengesetzlichkeit ihrer Formen und ihre Theonomie im Gehalt begründet sieht. Die Aufgabe einer „Kulturtheologie“ besteht nun darin, auf das – unauflösliche - Verhältnis von autonomer kultureller Form und theonomem religiösen Gehalt einzugehen, und zwar aus theologischer Perspektive, also vom Gehalt her. Dabei geht sie in den anfangs genannten drei Schritten vor: einer allgemeinen religionsphilosophischen Analyse, einer geschichtsphilosophischen typologischen Einordnung sowie der eigentlichen Systematisierung von einer bestimmten theologischen Position aus.

Wie differenziert Tillich Grenzen markiert, zeigt sich, wenn er bei der religionsphilosophischen Analyse Gehalt und Inhalt unterscheidet. Die eigentliche Grenze verläuft seines Erachtens nämlich nicht zwischen Inhalt und Form, denn sie bilden in der kulturellen Sphäre eine Einheit. Sie sind so der eine Pol, dem ihr Gehalt, letzter Sinn und ihre eigentliche Bedeutung als der andere Pol gegenüber stehen. Dabei kommt allerdings der Form eine vermittelnde Funktion zu: „Der Gehalt wird an einem Inhalt mittels der Form ergriffen und zum Ausdruck gebracht.“⁵ Wie dies geschieht, wie der religiöse Gehalt in seiner Infragestellung und Begründung, in seinem Nein und Ja wirksam wird, macht die unendliche Vielfalt der Kultur aus als Herausforderung für die religionsphilosophische Analyse. Die geschichtsphilosophische Einordnung geht dabei exemplarisch von drei Grundtypen der Kultur aus: einen eher profanen Typ, der die Form akzentuiert, einen eher religiösen, der überwiegend am Gehalt orientiert ist sowie einen Typus klassischer Kultur, bei dem sich Form und Gehalt im Gleichgewicht befinden. Der Kulturtheologe schließlich versucht aufgrund seines konkreten Standpunkts sich mit der Kultur systematisch kritisch auseinander zu setzen, allerdings nur hinsichtlich ihres religiösen Gehaltes. Auch wenn dieser nicht von der Form zu trennen ist, tastet er die kulturelle Autonomie dabei trotzdem nicht an. Hier zeigt sich, wie in der Einleitung angesprochen⁶, dass die Position auf der Grenze den Kulturtheologen zwar auch in seinen Möglichkeiten begrenzt. Er kann nämlich nicht direkt in das Geschehen der Kulturformen eingreifen, denn dann wäre er ausschließlich deren Eigengesetzlichkeiten unterworfen. Andererseits eröffnen sich ihm mit seinem Standpunkt auf der Grenze neue interdisziplinäre Möglichkeiten. Denn er ist nicht nur auf eine Sphäre beschränkt, sondern kann mit dem universalen religiösen Gehalt grenzüberschreitende Gemeinsamkeiten und Beziehungen zwischen den verschiedenen Kulturformen aufzeigen; „er kann dadurch die Einheit der Kultur vom Gehalt her in der gleichen Weise verwirklichen helfen, wie es der Philosoph von den reinen Formen, den Kategorien, her tut.“⁷ Solche grenzüberschreitende, interdisziplinäre Beschäftigungen mit Gemeinsamkeiten aller Formen der Kultur finden sich in allen

¹ IX, 17

² Zur zentralen Bedeutung des Begriffs der Theonomie vgl. Kapitel 3.2.2.3.3. Die Dialektik von Theonomie und Autonomie (Seite 136)

³ Vgl. I („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923), 271ff.; I („Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“, 1922), 385ff.; IX („Kirche und Kultur“, 1924), 32ff.; I („Religionsphilosophie“, 1925), 329ff.; IX („Religion und Kultur“, 1948), 82ff.; IX („Über die Grenzen von Religion und Kultur“, 1954), 94-99; S I, 101-105, 251-254; S III, 282-191

⁴ IX, 18f.

⁵ IX, 20

⁶ Vgl. Seite 12

⁷ IX, 22

Schaffensphasen Tillichs von 1919 bis 1962.¹ Dies trifft auch auf sein universales kulturtheologisches Vorhaben zu, mit dem er alle Kulturbereiche systematisch aufgreifen will. Ein solcher Gesamtentwurf ist zwar über Ansätze und Entwürfe nicht hinaus gekommen. Dennoch finden sich kulturtheologische Abhandlungen von erstaunlicher thematischer Vielfalt verstreut in seinem gesamten Werk.² Auch wenn sie untereinander in keinem direkten systematischen Zusammenhang stehen, können sie von einzelnen offensichtlichen Fehlinterpretation abgesehen teilweise auch heute noch überzeugen.³

Allerdings ist ein solches Vorhaben daneben auch mit grundsätzlichen Schwierigkeiten verbunden. Denn können solche Gemeinsamkeiten zwischen allen angesprochenen Kulturformen tatsächlich über nichtssagende Abstraktionen hinauskommen, angesichts der Vielfalt literarischer, künstlerischer oder musikalischer Werke verschiedener Epochen? Sie auf ihren unbedingten Sinn, ihre religiöse Substanz oder Tiefe zu befragen, erscheint mir als eine ungleich größere Herausforderung, als abstrakt Kultur und Religion allgemein und nur propädeutisch aufeinander zu beziehen. In der Tat bleibt es bei Tillich oft bei solchen eher essayistischen Entwürfen, die sich selbst als erste allgemein skizzierte Vorüberlegungen für eine noch ausstehende „Theologie der Kultur“ verstehen.⁴ Vielleicht liegt darin die manchmal leere Abstraktheit seines Kulturbegriffs begründet, der mit der Abstraktheit seines Religions- oder Gottesbegriffes, des Unbedingten oder Seins-Selbst, einhergeht. Diese Tendenzen zur Abstraktion, die sich mit den zunehmend herausbildenden sinntheoretischen oder ontologischen Ansätzen verstärken, finden sich also schon in den Ursprüngen seines Denkens. Auf eine weitere Ursache dieses problematischen Zugs weist Haigis hin, wenn er neben dem „eschatologischen Vorbehalt“ auf grundsätzliche Schwierigkeiten der „Kulturtheologie“ Tillichs hinweist. „Die prinzipielle Unfassbarkeit der Dimension des religiösen Gehaltes für unser endliches Bewusstsein einerseits und die Hochschätzung kultureller Autonomie andererseits sind [...] Gründe dafür, dass Tillichs kulturtheologisches Programm hinsichtlich seiner dritten Aufgabenstellung, normative Kultursystematik unter der Perspektive des Gehaltes zu sein, unvollendet bleiben musste.“⁵ Denn die religiöse Dimension kann höchstens als „Grenzbegriff“⁶ angenommen werden. Diese Vorbehalte sind auch für die späteren, sinntheoretisch und geistphilosophisch fundierten Arbeiten „System der Wissenschaften“ und „Religionsphilosophie“ im Blick zu behalten und unter verschiedenen Aspekten immer wieder anzusprechen.

Bezeichnend für Tillich ist allerdings, dass ihn solche grundsätzlichen Infragestellungen, in der besagten, teils produktiven und sogar aktuellen kulturtheologischen Arbeit keineswegs beirren. Dies könnte in der erwähnten „referenztheoretischen Position“ begründet sein, die insbesondere auch unter dem Grenzaspekt aufschlussreich ist.⁷ Mit ihr ließe sich nämlich erklären, warum er unermüdlich mit immer neuen Anläufen und Ansätzen versucht, sich flexibel auf jeweilige Herausforderungen einzulassen, um dem Grundanliegen seiner Kulturtheologie, der Grenzüberwindung zwischen Bedingtem und Unbedingtem, treu zu bleiben. Genau diese Flexibilität, mit der er seine Begründungen, immer wieder neu adaptieren und transformieren muss,

¹ Vgl. z.B. fast den gesamten Band „IX“ seiner gesammelten Werke „Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur“, der Schriften von 1919 bis 1962 enthält; S I(2), 21; SIII, 75-78, 282-290

² Vgl. zur *Kultur allgemein*: IX, 100-109 („Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur“, 1959); *Politik*: IX, 139-192 („Religion und Weltpolitik“, 1938); IX, 205-232 („Die Philosophie der Macht“, 1956); *Erziehung*: IX, 236-245 („Theologie der Erziehung“, 1959); *Medizin*: IX, 287-196 („Die Bedeutung der Gesundheit“, 1961); *Technik*: IX, 297-306 („Logos und Mythos der Technik“, 1927); *Kunst und Architektur*: IX, 345-355 („Zur Theologie der Bildenden Kunst und der Architektur“, 1961)

³ Zu solchen offensichtlichen kulturtheologischen Fehlinterpretationen oder teilweise auch heute noch überzeugenden Einzelanalysen vgl. Lauster, 2011, 424ff. und 427ff.

⁴ Vgl. neben der hier interpretierten Rede „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ z.B. IX, 82-93 („Religion und Kultur“); IX, 94-99 („Über die Grenzen von Religion und Kultur“); IX, 100-109 (Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur“)

⁵ Haigis, 2011, 150

⁶ Vgl. Haigis, 2011, 149

⁷ Vgl. z.B. Seite 26f. und dort Anm. 6 sowie Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

weil sie grundsätzlich hinter ihrem „Ermöglichungsgrund“¹ und „Erkenntnisgegenstand“ zurückbleiben, könnte sich nämlich auch als Vorteil erweisen: Denn genau diese unermüdlichen relativierenden Anläufe könnten die produktive Vielfalt der Ansätze Tillichs und zudem sein starkes ideologiekritisches Potential begründen.² Es ist zwar einerseits nicht möglich, sie begründungstheoretisch völlig stimmig mit einander in Einklang zu bringen. Aber andererseits lässt sich Tillichs Grundanliegen so auch nicht völlig in Frage stellen, nur weil zeitbedingte Teile seiner Ansätze wie die orthodoxe Form der Psychoanalyse fragwürdig geworden sind. Enthält sein Werk wegen seiner teilweise sogar widersprüchlichen Vielfalt doch außerdem immer noch genügend anregendes Potential.

Wie aber ist unbeschadet dieser grundsätzlichen Anfragen nun neben der angeblich profanen mit der offensichtlich immer noch vorhandenen religiösen Kultur zu verfahren, also mit ihrem engeren institutionellem Verständnis? Tillich weiß natürlich um die große Bedeutung der religiösen Kultursphäre, um die Vielfalt ihrer Traditionen und grundlegenden, höchst produktiven Einflüsse auf die anderen, zumeist viel jüngeren Kulturformen.³ All das darf allerdings kein entscheidendes Kriterium sein, wenn die Grenze zwischen Kirchen- und Kulturtheologie zu bestimmen ist. Denn die Grenze zwischen profaner und religiöser Kultur ist wegen des „weiteren Begriffs“ der Religion als Prinzip ist für ihn grundsätzlich nicht mehr aufrechtzuerhalten. Allerdings ist dieser tragische Widerspruch solange nicht völlig aufzulösen, wie wir nicht rein intuitiv leben können. Dennoch bedeutet es einen Fortschritt, dass wir in der Lage, „diesen Widerspruch zu durchschauen, ihm die reale grundsätzliche Bedeutung zu nehmen – damit hat er die letzte Schärfe verloren.“⁴ Außerdem hat eine besondere religiöse Sphäre im „engeren“ Sinn neben der sonstigen Kultur wichtige Funktionen⁵. Denn nur durch sie sind wir in der Lage, kulturelle Formen und religiösen Gehalt überhaupt erst theoretisch voneinander abzugrenzen und damit eine Kulturtheologie zu entwickeln. Auch in der Praxis würde die alles beherrschende Kultur wohl den Bezug zu ihrem religiösen Gehalt aus den Augen verlieren und verflachen, wenn es nicht den Einspruch eines eigenständigen religiösen „Sonderbezirks“ geben würde.

Wenn Tillich verschiedene Erscheinungsformen der Religion anhand des Kriteriums der Grenzbestimmung zwischen religiösem Gehalt und kultureller Form skizziert, zeigt sich erneut sein eigentliches Anliegen. Zielt er doch dabei stets auf die Einheit jenseits dieser Grenze ab: So wirft er der katholischen Position vor, dass sie eine unüberwindliche Grenze zwischen den außerkirchlichen, weltlichen Kulturformen einerseits und den kirchlichen andererseits behauptet und letztere als „Reich Gottes“ verabsolutiert. In der sogenannten „altprotestantischen“ Tradition werden zwar „Kirche, Kultus und Ethik freigegeben, in ihrer Relativität durchschaut“⁶, aber der intellektuelle Bereich supranaturalen Offenbarungen davon abgegrenzt und weiterhin inkonsequent verabsolutiert. Tillich betont demgegenüber, dass die Aufgabe der Theologie nur darin bestehen kann, strikt Form und Gehalt bzw. Prinzip und Kultur auch der religiösen, kirchlichen Sphären zu unterscheiden. Entscheidend ist dabei, darüber zu wachen, „den Charakter der Absolutheit allein dem religiösen Prinzip, aber keinem einzelnen, auch nicht dem historisch grundlegenden Moment der religiösen Kultur zu erteilen“⁷. Nur so kann sie seinen eigentlichen Intentionen gerecht werden, einerseits die angesprochene Einheit der Kultur aufzuzeigen sowie andererseits die berechtigten Anliegen vielfältiger Ansätze differenziert zu würdigen. Wenn er dabei den Fokus also nicht auf Trennendes, sondern auf komplementäre oder dialektische Zusammenhänge legt, verdeutlicht er auch ein sinnvolles Verhältnis zwischen „Kirchen- und Kulturtheologie“. Sie zeigt sich ebenfalls im Zusammenhang von „Sakramentalem“ und „Prophetischem“. So hält Tillich die

¹ Zu diesem Zusammenhang von „Ermöglichungsgrund“ und „Erkenntnisgegenstand“ der Kultur und in Tillichs Denken vgl. Seite 26f. und dort Anm. 6

² Ebd.

³ Zu diesen produktiven Einflüssen des Christentums auf sämtliche Kulturformen vgl. Lauster, 2014

⁴ IX, 28

⁵ Zur Unterscheidung zwischen einem „weiteren“ und „engeren Begriff der Religion vgl. E IV, 63; IX, 94ff.; S III, 118f.: Tillich unterscheidet hier in der „Systematischen Theologie“ zwischen der Religion als einer „Qualität der Moral und Kultur“ und der Religion als einer „Sondersphäre“.

⁶ IX, 28

⁷ IX, 29

„Kirchentheologie“ zwar für konservativer, weil sie darauf achtet, dass sich neue Formen den alten kirchlichen Traditionen anpassen. Aber dadurch kann „die Kirche im Sinne der Kulturtheologie *ecclesiola in ecclesia* in der Kulturgemeinschaft überhaupt sein“¹ und den religiösen Gehalt in den konkreten religiösen Erscheinungsformen, in denen sich das Göttliche zeigt, konzentrieren und bewahren. Die „Kulturtheologie“ dagegen ist zwar freier und offener für alle Formen. Muss sie doch auf die Kirche keine Rücksicht nehmen, sondern allein den religiösen Gehalt beachten und kann so kirchlichen Erstarrungen oder Dämonisierungen vorbeugen sowie die Einheit der gesamten Kultur im Blick behalten. Sie kann dabei aber Gefahr laufen, sich in modischen Trends oder im Einerlei zu verlieren. Ob sich im Übrigen auch Tillich mit seinem äußerst weiten und allgemeinen Religionsbegriff für solche Kritik angreifbar macht, ebenso wie mit seiner theologischen Verarbeitung beispielsweise der Ontologie und Existenzphilosophie, soll im Blick behalten werden. Damit schließt sich der Kreis: Tillich beginnt seine Rede, indem er mit seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen die Theologie als „normativer Religionswissenschaft“ im Kanon anderer Wissenschaften abgrenzt: Ihr Gegenstand „Gott“ darf demnach keineswegs als wissenschaftlicher Gegenstand neben anderen oder als etwas Autoritatives missverstanden werden. Denn dadurch überschreite die Theologie ihre Grenzen, indem sie sich endgültige Erkenntnisse anmaßt, und damit eine „unhaltbare, kulturheteronome Stellung“² beanspruche. Tillich legt großen Wert darauf, dass dieser Konflikt grundsätzlich überwunden, die Autonomie aller Wissenschaften gewährleistet und die Theologie daneben nicht als autonome Wissenschaft neben anderen, sondern als Meta-Wissenschaft, als „normative Religionswissenschaft“ etabliert ist. Er selbst hat u.a. mit seinem „System der Wissenschaften“ einen grundlegenden und umfassenden Beitrag dazu geleistet.³

Er geht allerdings noch weit darüber hinaus, wenn er in seinem Frühwerk der theologischen Fakultät mit ihrer Kulturtheologie eine herausragende Bedeutung unterstellt: im Zeitalter des Liberalismus’ und individualistischem Pluralismus’ den gemeinsamen religiösen Gehalt und die Einheitlichkeit in der kulturellen Vielfalt zu verdeutlichen, und zwar nicht mehr defensiv wie in vergangenen Rückzugsgefechten, sondern offensiv, wie er mit erstaunlichem Optimismus feststellt. „Sie muß kämpfen unter dem Banner der Theonomie, und sie wird unter diesem Banner siegen, nicht über die Autonomie der Kultur, aber über die Profanisierung, Entleerung und Zerspaltung der Kultur in der letzten Menschheitsepoche. Sie wird siegen, denn die Religion ist, wie Hegel sagt, der Anfang und das Ende von allem, ebenso ist sie die Mitte, die alles belebt, beseelt, begeistert.“⁴

Tillich erlebt hier die programmatische Neubestimmung der Grenze zwischen Religion und Kultur offensichtlich mit großer Euphorie. Sein Neuansatz einer alles umfassenden „Theonomie“ ist eins seiner zentralen Anliegen, mit dem er die Einseitigkeiten religiöser Heteronomie und kultureller Autonomie überwinden will und dem er, wie die häufige Darstellung⁵ zeigt, prinzipiell treu bleibt - auch wenn er die erwartungsvolle Aufbruchsstimmung dieser Zeit später neu interpretieren und seinen Optimismus relativieren musste.⁶ Ob und wie er außerdem noch andere „Grenzfragen“, die er in seiner Rede anspricht, in seinem Spätwerk sonst noch im Einzelnen modifiziert oder weiterentwickelt und wie diese Veränderungen zu bewerten sind, ist im Blick zu behalten.

Das Ansinnen einer solch universalen Theonomie, wie er sie bereits in dieser ersten veröffentlichten Rede vertritt, musste Widerspruch hervorrufen⁷. Will er doch alles mit einbeziehen, also auch

¹ IX, 30

² IX, 31

³ Vgl. I, 109-293, insbesondere 271-293

⁴ IX, 31

⁵ Vgl. I („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923), 271-283; I („Religionsphilosophie“, 1925), 329ff.; IX („Religion und Kultur“, 1948), 82- 88; S I(2), 101-103; S III, 285-296

⁶ Vgl. IX „Religion und Kultur“, 1948), 82f.: „Unser Versuch wurde vereitelt, aber wir haben die Niederlage nicht anerkannt und werden sie nicht anerkennen, soweit die Wahrheit unserer Konzeption in Frage steht.“ IX, 87; XIII („Die Grundlagen des religiösen Sozialismus“, 1960), 412f.; Schüller/Sturm (2007), 60: „Die Sicht Tillichs in den zwanziger Jahren, die die Wirklichkeit in einer gradlinigen Entwicklung hin zum Ideal einer Theonomie sah, war freilich zu optimistisch. Der Geschichtsverlauf [...] ist mehr durch das Hin und Her von heilig und profan, von zeitlich und ewig beherrscht [...]. Trotzdem gab Tillich bekanntlich die Sehnsucht nach einer neuen Theonomie zeitlebens nie auf.“

⁷ Vgl. Schüller/Sturm, 2007, 60f.; Zahrt, 1989, 29ff.

dezidiert säkulare, antireligiöse oder atheistische Positionen: Dazu stellte Bonhoeffer 1944 fest: „Tillich unternahm es die Entwicklung der Welt selbst - gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter, auch er wollte die Welt besser verstehen, als sie sich selbst verstand. Aber sie fühlte sich völlig mißverstanden und wies ein solches Ansinnen ab.“¹ In dieser Pauschalität und Überspitzung lässt sich Bonhoeffers Behauptung, die eine totale Ablehnung der kulturtheologischen Intention Tillichs unterstellt, sicher nicht aufrechterhalten. Allerdings stellt sich die Rezeption und Wirkung Tillichs erst im Rückblick auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Bonhoeffer nicht mehr erleben konnte, völlig anders dar. Stieg Tillich doch in dieser Zeit nicht nur zum „einflußreichsten Theologen Amerikas“² auf, der u.a. zum „Harvard University Professor“ berufen wurde und dort an jeder Fakultät lehren durfte³, „in jeder Beziehung das Höchste, was in den USA akademisch möglich war“⁴. Sondern die Popularität seines Denkens ging weit über die Grenzen der Theologie, selbst der gesamten akademischen Welt hinaus, wie eine Titelgeschichte zeigt, die das Time Magazine ihm 1959 widmete.⁵ Zwar widerspricht diese - für einen Theologen außergewöhnliche - Popularität offensichtlich Bonhoeffers Einschätzung der Rezeption Tillichs. Allerdings weist er zudem auf ein Merkmal seiner Theologie hin, das in seiner Ambivalenz auch andere gesehen und in dieser Arbeit im Blick zu behalten ist: einerseits seine Stärke, den universalen und grenzenlosen Anspruch der Religion in einer außergewöhnlichen Totalität zum Ausdruck zu bringen und seine seelsorgerliche Absicht, niemanden und nichts verloren zu geben.⁶ Ist doch die Religion für ihn wie gesagt „der Anfang und das Ende von allem, ebenso ist sie die Mitte, die alles belebt, beseelt, begeistert.“⁷ Besteht aber andererseits so nicht die Gefahr, jeden antireligiösen Widerspruch zu übergehen und in seiner existentiellen Würde nicht mehr ernst zu nehmen, wenn er mit seinem universalen Anspruch versucht „die Entwicklung der Welt selbst - gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben“⁸? Vernachlässigt Tillich das Selbstverständnis existentieller Grenzerfahrungen tatsächlich zugunsten grenzübergreifender Synthesen innerhalb seines Systems? Beachtet er insbesondere in seinem System immer differenziert Grenzen, insbesondere zwischen Bedingtem und Unbedingtem? Gilt dies auch für die oft widersprüchliche Komplexität von Positionen wie dem Humanismus oder Existentialismus? Verkürzt er sie möglicherweise manchmal zu sehr, spitzt er sie zu einseitig zu, um so seine eigene Synthese, die dialektisch aufgezeigte Schwächen vermeidet und Stärken bewahrt, als die Auflösung erscheinen zu lassen. Nimmt er sie so immer ernst genug, würdigt er sie in ihrem Selbstverständnis oder neigt er manchmal dazu, sie zu voreilig den Erfordernissen seines Systems anzupassen?⁹ Mit diesen wichtigen grundlegenden Fragen werden wir uns immer wieder kritisch auseinandersetzen müssen, nicht nur bei seinem grundlegenden Verständnis der dialektischen Entwicklung „göttlichen Lebens“.¹⁰

Zeigt sich in seinem synthetischen Universalismus nicht zudem ein „gefährlicher Impuls, den Abstand zwischen Gott und Welt zu verwischen und damit die Kluft zwischen Religion und Kultur“¹¹. Auch Weischedel stellt die Frage, ob durch Tillichs Vermittlung zwischen Religion und Kultur, Theologie und Philosophie „nicht alles ins ungeschiedene Einerlei [verschwimmt]“¹²?

¹ Bonhoeffer, 1980, 161

² Lilje, 1961, 151

³ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 23

⁴ E V, 330

⁵ Vgl. Time Magazine, 1959

⁶ Zur seelsorgerlichen Intention seines Denkens vgl. z.B. Zahrt, 1980, 273f.: „Dieses helle Licht in Tillichs Theologie ist sein fast liebevoll-seelsorgerliches Bemühen, dem Zeitgenossen dazu zu verhelfen, daß er Gott [...] in der Wirklichkeit der Welt und seines Lebens [sucht], als ihre letzte wahre Wirklichkeit.“; Haendler, 1967, 68; Werk und Wirken Paul Tillichs, 1967, 25 u. 39 Schüßler/Sturm, 2007, 214f.

⁷ IX, 31

⁸ Bonhoeffer, 1980, 161

⁹ Zu dem Vorwurf, dass Tillich andere Positionen oft verkürzt darstelle, sie also nur benutze, um sich von ihnen vorteilhaft abgrenzen zu können vgl. Dumas, 1992, 207

¹⁰ Vgl. unten 3.2.2.4.5. Überwindung der Grenzkonflikte durch den göttlichen Geist (Seite 162)

¹¹ Zahrt, 1989, 29

¹² Weischedel, 1961, 33

Solche Tendenzen mussten natürlich das Misstrauen eines Antipoden wie Karl Barth wecken: also dieses „Beziehungen-Behaupten zwischen Gott und allem und jeden [...], diese breite allgemeine Glaubens- und Offenbarungswalze [...] alles und nichts ausrichtend über Häuser, Menschen und Tiere“¹. Das gehört für ihn zur „Theologie des babylonischen Turmbaus“² mit einer Gotteslehre, die er zeitlebens bekämpfte, weil sie „mit dem Gotte *Luthers* und *Kierkegaards* keine, dafür mit dem Gotte *Schleiermachers* und *Hegels* eine ganz auffallende Ähnlichkeit hat.“³ Ob Tillich das Christentum tatsächlich zu sehr abstrahiert oder sogar verfälscht bzw. „verdünnt“⁴, soll im Auge behalten werden. Dies gilt auch für sein Menschenbild, das wichtigen biblischen Kriterien zu entsprechen scheint⁵, oder seine Christologie, die starke Gegengewichte zu solchen nivellierenden Tendenzen in seinem Offenbarungsverständnis darstellen könnten⁶. Nimmt Tillich nicht sogar umgekehrt notwendige Korrekturen an dem einseitigen Offenbarungsbegriff der dialektischen Theologie vor? Entwickelt sich diese doch teilweise zu einer neuen supranaturalistischen Orthodoxie. All dies ist im Folgenden zu beachten und spätestens beim Vergleich mit Jaspers abschließend kritisch zu analysieren.

3.2.2. Entfaltung der Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur

Dass Tillich mit einer seiner ersten bedeutenden Veröffentlichung auf die Überwindung des Grenzkonflikts zwischen Religion und Kultur abzielt, den er persönlich als sehr belastend empfand, zeigt erste Prioritäten. Deutet sich hier doch die angesprochene Tendenz seines Denkens an, der wir in dieser Arbeit immer wieder begegnen werden: ihre verbindende Absicht, ihr Zug ins Kosmopolitisch-Universale, das kleinlich-provinzielle Grenzziehungen mit einer Offenheit und Weite überwindet, die ihresgleichen sucht.⁷ Werner Schüßler bestätigt, dass an „erster Stelle [...] wohl Tillichs Universalität zu nennen“⁸ ist, die seit Schleiermacher so nicht mehr zu finden sei. Adorno vergleicht ihn mit seiner „Fähigkeit zur Erweiterung“⁹, die auch Gegensätze integrieren könne, gar mit dem „Universalgelehrten Leibniz“¹⁰. Trillhaas weist auf eine besondere Bedeutung der Grenze für Tillichs Denken hin, auf ihren synthetischen Aspekt, den Dolf Sternberger in seinem Nachruf als wichtigstes Kennzeichen darstellt:¹¹ „Seine ganze Geistesart war im entschiedenen Sinne spekulativ – nicht analytisch, sondern synthetisch, nicht bohrend, sondern bauend, nicht polemisch, sondern umfangend, nicht dem einzelnen Phänomen zugewandt, sondern immer in ein Gefüge von Begriffen ausgreifend“¹². Es ist darum – wie Pannenberg feststellt – der „Glanz der Tillichschen Synthese“¹³, mit der er insbesondere Religion und Kultur verbindet, also die gesamte Geistesgeschichte mitsamt Wissenschaften und Philosophien und die Tillichs Ansatz spätestens nach dem zweiten Weltkrieg – wie bereits angedeutet – als eine faszinierende „Alternative zur Dialektischen Theologie“¹⁴ mit ihren schroffen Antithesen erscheinen lassen.¹⁵ Allerdings zeichnet sich, wie im letzten Kapitel angedeutet, in seiner kulturtheologischen Rede

¹ VII, 234

² VII, 239

³ VII, 234

⁴ Vgl. Adolph Löwes Kritik: „Bei aller Sympathie und Freundschaft, in der ich mich mit Tillich verbunden fühlte, übersah ich doch nicht seine Schwächen. [...]: er hat das Christentum mit der modernen Kultur versöhnen wollen, und daran muß jeder scheitern. Eines von beiden geht darüber zu Bruch. Nach meine Meinung ist das Christentum von Tillich ‚verdünnt‘ worden. Und doch hat er mit seinem Versuch großen Erfolg gehabt.“ (E V, 369f.)

⁵ Zu seinem ganzheitlichen Menschenbild, das biblischen Vorstellungen entspricht, vgl. 152

⁶ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 61: „[...] wirkt doch Tillich der Nivellierung alles Offenbarungsgeschehens nicht zuletzt dadurch entgegen, dass er die Offenbarung in Jesus als dem Christus als die letztgültige und damit normgebende Offenbarung versteht“.

⁷ Vgl. V, 51 (Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, 1962); VIII, 13-27 (Überwindung des Provinzialismus in der Theologie, 1952)

⁸ Schüßler/Sturm, 2007, 223

⁹ Schüßler/Sturm, 2007, 223

¹⁰ Schüßler/Sturm, 2007, 223

¹¹ Vgl. Trillhaas, 1975, 196

¹² Zitiert nach Trillhaas, 1975, 196

¹³ Pannenberg, 1997, 347

¹⁴ Schüßler/Sturm, 2007, 223

¹⁵ Zu dieser Universalität Tillichs vgl. auch Schnübbe, 1985, 9

ebenfalls bereits ein Problem ab, das ihn immer wieder den Vorwurf eingebracht hat, Grenzen zu verwischen. Darum ist vor allem darauf zu achten, ob er seinen eigenen Ansprüchen gerecht wird, angemessen Unterscheidungen differenziert zu berücksichtigen, ohne dabei auch die Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge aus dem Blick zu verlieren, die „Einheit des Lebens jenseits seiner Konflikte“¹. Dieser ambitionierte, vielleicht zu ambitionierte Grundzug seines Denkens hat seine Stärken, aber auch Schwächen², mit denen wir uns im Folgenden immer wieder kritisch auseinandersetzen müssen.

3.2.2.1. Die Grenze zwischen Religion und Kultur als Herausforderung

Mehrfach wurde angesprochen, wie sehr Tillich unter der „Mauer zwischen dem Religiösen und Nichtreligiösen“³ litt. Er selbst weist 1948 im Rückblick⁴ auf diesen wahrscheinlich entscheidenden persönlichen Ausgangspunkt seines Denkens hin: Wie kann ich den scheinbar unlösbaren Konflikt, die unüberwindliche Grenze bewältigen: zwischen einer autonomen Kultur, dem Profanen und den Freiheiten der Philosophie einerseits und einer heteronomen Religion, eines dogmatischen Glaubens, Heiligen sowie der Theologie andererseits. Dieser Konflikt verschärft sich, wenn gar gefordert wird, die Theologie hätte sich selbst zu entmündigen durch die angeblich (heils)notwendige „Arbeit eines rechten Denkens oder durch ein sacrificium intellectus oder durch Unterwerfung unter fremde Autoritäten wie Lehren der Kirche oder Bibel“⁵. Weil er in beiden Bereichen, die sich auszuschließen scheinen und sich wechselseitig fremdbestimmen wollen, existentiell verwurzelt ist, fühlt er sich einer unerträglichen Zerreißprobe ausgesetzt. Er betont daher, ohne eine Lösung dieses Grenzkonflikts „hätte ich nicht Theologe bleiben können.“⁶ Dass es also diese existentiellen Grenzerfahrungen sind, mit denen er sich dann zeitlebens auseinandersetzt, zeigt die ursprüngliche und grundlegende Bedeutung der Grenze in seinem Denken. Wolfhart Pannenberg kann darum bestätigen, dass Tillichs negative Erfahrung der „Entgegensetzung von Gott und Welt und ihres heteronomen Offenbarungsbegriffs [...] als negative Folie die weitere Entwicklung seiner eigenen Theologie [begleitete].“⁷ Für Tillich konkretisiert sich der scheinbar unversöhnlichen Dualismus’ von Religion und Kultur in der Drohung einer „doppelten Wahrheit“. Denn keine der beiden Seiten kann ihren Anspruch aufgeben, ohne sich selbst zu zerstören: die Kultur auf ihre Autonomie ebenso wenig wie die Religion auf ihren unbedingten Absolutheitsanspruch. Unter dieser Voraussetzung scheinen alle Versuche zum Scheitern verurteilt, die Grenze zwischen beiden sinnvoll festzulegen. Tillich weist in der Einleitung zu seiner – sechs Jahre nach seiner „Idee einer Theologie der Kultur“, 1925, erschienen - „Religionsphilosophie“ genau auf diesen „Grenzkonflikt“ hin: „An der Frage, wer die Grenze bestimmen soll, scheitert notwendig die Methode der Grenzscheidung; den beide Seiten machen den Anspruch auf dieses Recht. Und doch darf der Gegensatz nicht bleiben; er zerbricht die Einheit des Bewusstseins und führt zur Auflösung von Religion oder Kultur.“⁸

Auf diesen Konflikt bezieht er sich immer wieder, auch wenn er ihn von seinen historischen Voraussetzungen her reflektiert: Führt er ihn doch auf den „kosmologischen Weg“ zurück, wie er von Thomas von Aquin mitbegründet wurde. Der Einfluss dieses schmerzhaft erfahrenen Grenzkonflikts, der sich nach seiner festen Überzeugung nur durch den augustinischen, ontologischen Weg überwinden lässt, was in einem eigenen Kapitel zu erläutern ist⁹, kann darum nicht überschätzt werden: Begründet er doch – wie sich wiederholt verifizieren lässt – die grundlegende Bedeutung und das Übergewicht der eindeutig präferierten sinntheoretischen und ontologischen Ansätze fast in seinem gesamten Werk. Darum bringt er nach seiner Kulturrede in

¹ SIII, 26

² Vgl. z.B. Zahrt, 1989, 29ff.

³ VII, 15

⁴ Vgl. VII, 14ff.

⁵ VII (Die protestantische Ära, 1948), 15

⁶ VII, 14

⁷ Pannenberg, 1997, 334

⁸ I, 298

⁹ Vgl. Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

besagter „Religionsphilosophie“ seine feste Überzeugung zum Ausdruck, dass dieser Konflikt keineswegs unüberwindlich ist, ja dass Religion und Kultur in einem Punkt sogar eins seien. Und diesen „Punkt zu finden und von da aus die synthetische Lösung zu schaffen, ist die entscheidende Aufgabe der Religionsphilosophie“¹ oder einer „Theologie der Kultur“. Dass er beides synonym verwendet, wurde oben erwähnt. In diesem Punkt, den er in der „Idee einer Theologie der Kultur“ vorerst noch andeutungsweise, im „System der Wissenschaften“ und in der „Religionsphilosophie“ dann aber umfassend sinntheoretisch interpretiert, muss sich dann der unauflösliche, umfassende Zusammenhang zwischen der gesamten Kultur und Religion zeigen. Dabei ist allerdings die Grenze zwischen beiden keineswegs zu vernachlässigen, mit ihren nicht aufgebbaren Ansprüchen: der Autonomie der Kultur und dem Absolutheitsanspruch der Religion. Pannenberg hält zu Recht insbesondere dieses Anliegen Tillichs als eine seiner großen Stärken, weil er „damit [...] ein Beispiel gegeben [hat] für die Aufgabe der Theologie, auch unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Säkularisierung der neuzeitlichen Kultur argumentativ für die Allgemeingültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus einzustehen“². Nur mit seinem Verständnis der universalen Theonomie, das die Autonomie der Kultur kompromisslos berücksichtigt, ist dies mit einer säkularisierten Welt zu vereinbaren, die religiösen Ansprüche fast nicht mehr wahrnimmt, geschweige denn akzeptiert. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass – wie Pannenberg ebenfalls kritisch anmerkt³ und wir in dieser Arbeit ebenfalls immer wieder feststellen müssen – bei der Verwirklichung dieses Vorhabens auch Schwächen zu Tage treten.

Welches universale Unternehmen Tillich mit einem so verstandenen „religionsphilosophischen“ – ob sinntheoretisch oder ontologisch verstandenen – Projekt wie seiner „Theologie der Kultur“ in Angriff nimmt, wurde bereits erwähnt:⁴ Unbeschadet der oben angesprochenen terminologischen Ungenauigkeiten und Überschneidungen, die mit dem Begriff der „Religionsphilosophie“ verbunden sind, umfasst die Kultur in ihrer Autonomie doch die gesamte geistige Welt des Menschen. Und „nichts kann davon ausgeschlossen sein, was im geistigen Leben des Menschen geschieht, also auch nicht die Religion“⁵ ebenso wenig wie die Philosophie⁶, so Tillich in seinem späten Vortrag „Über die Grenzen von Religion von Kultur“⁷ von 1954. Er bestätigt im dritten Band seiner „Systematischen Theologie von 1966 die Universalität seines Kulturverständnis ausdrücklich, wenn er darauf hinweist, dass der Mensch alles, was ihm begegnet, kultivieren und damit verändern muss. „Er macht etwas Neues daraus, und zwar in verschiedener Weise: aufnehmend in den Funktionen der *theoria* und umgestaltend in den Funktionen der *praxis*.“⁸

Tillich geht zwar davon aus, dass der menschliche „Geist“ für diese kulturellen Prozesse verantwortlich ist⁹ oder er bezeichnet Kultur als „geistiges Leben“. Anhand seines späteren Religionsverständnisses der „Systematischen Theologie“ – der „Selbsttranszendenz des Lebens in der Dimension des Geistes“ – sowie des Begriffs der „Zweideutigkeit“ soll unten¹⁰ genauer erläutert werden, dass Tillich „Geist“ keineswegs als separate Schicht und/oder konfliktträchtiger Gegensatz zum Körperlichen oder Biologischen auffasst. Vielmehr zielt der menschliche Geist aus dem personalen Zentrum auf eine strukturierte Einheit ab, auf „die vieldimensionale Einheit des Lebens“ mit allen seinen Funktionen und Elementen. Tillich glaubt nur mit diesem weiten Kulturverständnis, wie noch genauer zu erläutern ist, den Einseitigkeiten eines biologistischen bzw. idealistischen

¹ I, 299

² Pannenberg, 1997, 346

³ So leitet Pannenberg das eben zitierte ausdrückliche Lob für dieses Vorhaben Tillichs, mit seiner Theologie den Absolutheitsanspruch der Offenbarung ernst zu nehmen, mit der Einschränkung ein: „[...] - unbeschadet aller notwendigen Kritik an der Durchführung dieser Konzeption - [...]“ (Pannenberg, 1997, 346)

⁴ Vgl. oben Seite 24

⁵ IX, 94 (Über die Grenzen von Religion und Kultur, 1954)

⁶ Vgl. IX, 95: „Und das gleiche gilt von anderen Kulturschöpfungen. Denken wir an die Philosophie!“

⁷ Vgl. IX, 94-99

⁸ S III, 73

⁹ Vgl. S I (2), 93: „Der Geist empfängt und reagiert.“

¹⁰ Vgl. 3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung (Seite 150); 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

Monismus' oder unproduktiven Dualismus' vorbeugen zu können.¹

Wie aber ist nun die Autonomie dieser vielfältigen kognitiv-wissenschaftlichen, ästhetischen, ethischen oder technischen Formen der Kultur ebenso zu gewährleisten wie der religiöse Absolutheitsanspruch?

3.2.2.2. Erfahrung des Unbedingten als Neubestimmung der Grenze

Tillich selbst weist darauf hin, dass der Ansatz für ein solch universales theologisches Vorhaben, das den dargestellten Grenzkonflikt überwinden könnte, in seinem Religionsverständnis zu finden ist²: Er definiert in seinem Kultur-Vortrag von 1919 Religion als „Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität aufgrund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“³. Allerdings ändert er – wie schon erwähnt - bereits in der Neuauflage diese Definition, indem er den Begriff der Erfahrung durch den phänomenologischen des Bewusstseins ersetzt, das sich auf das Unbedingte ausrichtet. Damit deuten sich sinntheoretische Entwicklungen an, die er wenige Jahre später in den Arbeiten „System der Wissenschaften“, „Kirche und Kultur“ und „Religionsphilosophie“ umfassend ausarbeiten soll⁴ und auf die zudem in einem eigenen Kapitel einzugehen ist.⁵ Dass er seinen Neuansatz also letztlich mit dem Gottesgedanken begründet bringt er auch mit seinem Verständnis des „ontologischen Wegs“ einer „Grundoffenbarung“ zum Ausdruck. Im systematischen Teil ist genauer zu erläutern,⁶ wie wir dabei gewahr werden, dass unser Bewusstsein, unabhängig von unserer Überzeugung, von Gott, dem unbedingten Sinn oder dem Sein selbst begründet wird und dieses darum auch notwendig transzendiert. Es lässt sich nicht vermeiden, immer wieder auf die fast schon wie ein Mantra wiederholte Überzeugung hinzuweisen: Das Unbedingte darf darum nicht als ein Gegenstand unter, in oder über anderen Gegenständen missverstanden werden, sondern es ist „die letzte tiefste [...] Sinnwirklichkeit“⁷ in den Dingen. Unbeschadet der oben angesprochenen terminologischen Ungenauigkeiten ist damit gemeint, dass sich unserer endlichen Perspektive das „Unbedingte zugleich als Sinngrund und als Sinnabgrund“⁸ darstellt. Denn die einzelne Sinnerfahrung ist nur durch den gesamten Sinnzusammenhang möglich und bestimmt. Tillich zeigt sich hier durch „Husserls Begriff des Verweisungszusammenhanges“⁹ inspiriert und deutet Sinn „im Anschluss an Nietzsche als eine Kontextualitätskategorie“¹⁰. Die Gesamtheit aller Sinnzusammenhänge unterteilt Tillich objektiv in Welt und subjektiv in Kultur.¹¹ Auch diese aber versinken wie jede Sinnerfahrung im „Abgrund des Nichts und der Sinnleere“¹², wenn sie nicht mit dem sinnvollen Zusammenhang des Ganzen letztlich den „Glaube[n] an den Lebenssinn überhaupt“¹³ voraussetzen. Der unbedingte Sinn begründet und trägt demnach schöpferisch den Einzelsinn als auch die Gesamtheit der Sinnzusammenhänge, ist also einerseits ihr Grund. Andererseits kann dieser unbedingte, unerschöpfliche Sinngrund in der einzelnen Sinnerfahrung natürlich nicht oder nur als unüberwindliche Grenze, als „Abgrund“, erfassbar sein, der alles transzendiert. Damit entwickelt Tillich seine frühere, statisch-schematischere Unterscheidung von Kultur als Form und Religion als Gehalt bzw. Substanz entscheidend weiter, indem er nun mit der „intentionale[n] Bewusstseins-einstellung“¹⁴ ein differenzierteres,

¹ Vgl. S III, 21 und das Kapitel 3.2.2.4.1. Verbindendes („Dimension“) statt Trennendes („Schicht“) (Seite 144)

² Vgl. IX, 18, wo Tillich zum Problem der doppelten Wahrheit feststellt: „Die Lösung ist nur vom Religionsbegriff aus zu gewinnen.“

³ IX, 18; zum Unbedingten vgl. auch Korthaus, 1999; Raatz, 2015, 241-272; Sturm, 2012, 27-66; Schüller (Was uns unbedingt angeht), 2015

⁴ Zur Sinntheorie vgl. Seite 112 Anm. 8

⁵ Vgl. Kapitel 3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“ (Seite 128)

⁶ Vgl. Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁷ IX, 18

⁸ IX, 34 („Kirche und Kultur“, 1924)

⁹ Cordemann, 2011, 113

¹⁰ Cordemann, 2011, 113

¹¹ Vgl. IX, 34

¹² IX, 34

¹³ IX, 33

¹⁴ Cordemann, 2011, 118

aufschlussreicheres Kriterium einführt. Demnach kann er nun den Einzelsinn und die Gesamtheit der Sinnzusammenhänge als fundierte Formen bezeichnen, die von der Kultur intendiert sind. Die Religion dagegen intendiert im bedingten den unbedingten Sinn, der die Kultur als ihren Gehalt fundiert bzw. begründet. Demnach ist nicht nur die Religion substantiell religiös, sondern auch die Kultur, wenn sie die bedingten Sinnformen und ihre Einheit intendiert. Denn beide sind durch den unbedingten Sinn fundiert, auch wenn die Kultur der Intention nach nicht religiös ist.

Damit geht er wie Pannenberg bestätigt¹ einen wichtigen Schritt über den - durch Schleiermacher begründeten - Subjektivismus sowohl der liberalen als auch erweckungstheologischen Ansätze hinaus: Während diese bei der Religionspsychologie oder dem frommen Erleben ansetzen, sieht er die Religion in einem alles transzendierenden unbedingten Sinn begründet. Er formuliert so – wie unten noch genauer zu erläutern ist - seine Antwort auf eine der wichtigsten Fragen, die seit Schleiermachers Ansatz beim Selbstbewusstsein das neuzeitliche Denken beschäftigt.² Und diesem Versuch einer Antwort ist Tillich zeitlebens – von unwesentlichen Bedeutungsverschiebungen abgesehen, wie sich zeigen wird – in seinen Grundsätzen treu geblieben. Dass für Tillich also der Sinnbegriff von grundlegender Bedeutung ist³, macht übrigens auch seine Aktualität aus: Der wie auch immer verstandene sogenannten cultural turn hat nämlich nicht nur den Kultur-, sondern insbesondere den Sinnbegriff ins Zentrum geisteswissenschaftlicher Forschung gerückt.⁴

Auch wenn Tillich – wie gesagt – mit seinem Kulturbegriff offensichtlich die liberale und erweckungstheologische Subjektivität hinter sich lässt, so stellt sich dennoch die Frage, ob er sich grundsätzlich von ihr lösen kann. Zwar ist offensichtlich jener unbedingte Sinn dem Subjekt vorgegeben, allerdings ist er nur diesem zugänglich: Denn es gibt, wie er schon in seiner Marburger „Dogmatik“⁵ 1925 ausführt „keine Vergegenwärtigung des Unbedingten ‚an sich‘, d.h. keine Objektwerdung des Unbedingten. Es kann sich als Unbedingtes nur für ein Subjekt offenbaren“⁶. Offensichtlich setzt er bereits in seiner frühen Phase voraus, dass sich Offenbarung „erst durch die religiöse Korrelation“⁷ für jeweils einen Menschen ereigne. Bereits hier sei erwähnt, dass er im zweiten Band der „Systematischen Theologie“ von 1958 diesen Zusammenhang weiter zuspitzt, wenn er nach der Bedeutung des Glaubens fragt, der für den Theologen eine unabdingbare Voraussetzung ist⁸: „Und die Antwort ist, daß der Glaube nur sein eigenes Fundament verbürgen kann, nämlich das Erscheinen jener Wirklichkeit, die den Glauben erzeugt hat. [...] Der Glaube selbst ist die unmittelbare (nicht durch Schlußfolgerungen vermittelte) Evidenz des Neuen Seins in und unter den Bedingungen der Existenz.“⁹ Dieses Verständnis, mit dem wir uns noch mehrmals auseinandersetzen müssen, insbesondere im Kapitel über die „ontologische Grundoffenbarung“¹⁰, ist aufschlussreich: Bestätigt es doch, dass es ihm letztlich doch nicht gelingt, den Subjektivismus vollends zu überwinden. Gunther Wenz weist darum zu Recht auf das Problem hin, dass Tillich zwar den Glauben „nicht als ursprünglich produktiv, sondern ursprünglich rezeptiv“¹¹ verstehen will. Allerdings macht er ihn so letztlich doch zu einer Voraussetzung des eigentlich vorgegebenen „Glaubensgrundes“, wie sich folgendermaßen begründen lässt: Wenn nämlich der „Glaubensgrund“ allein dem Glauben des Subjekts zugänglich ist, dann wird das Abhängigkeitsverhältnis vertauscht, der „Glaubensgrund“ also vom Glauben abhängig gemacht.

¹ Vgl. Pannenberg, 1997, 335f.

² Vgl. Pannenberg, 1997, 333f.

³ Zur Forschungsliteratur, die diese große Bedeutung und Aktualität des Kultur- und Sinnbegriffs bestätigt, vgl. Seite 105 Anm. 1 und Seite 112 Anm. 8

⁴ Danz und Schüssler können darum in ihrer Einleitung zum Dokumentationsband des Zweiten Kongresses der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft zu „Paul Tillichs Theologie der Kultur“ von 2010 feststellen: „In den neueren Debatten um ein angemessenes Verständnis von Kultur fungiert der Sinnbegriff als ein Grundbegriff ersten Ranges. Die Kulturtheologie Paul Tillichs dürfte für die Wiederkehr des Kulturthemas in den gegenwärtigen akademischen Diskursen und deren Rezeption in der Theologie von geradezu paradigmatischer Bedeutung sein“ (Danz/Schüssler, 2011, 1).

⁵ Vgl. MR

⁶ MR, 50

⁷ MR, 50

⁸ Vgl. S I(2), 17f.

⁹ S II, 124f.

¹⁰ Vgl. 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

¹¹ Wenz, 1979, 283

„Damit wird der Glaube zum Grund seines Grundes“¹ und so verschiebt sich der Akzent von der behaupteten faktischen Vorgegebenheit der Offenbarung letztlich wieder auf die Seite des Subjekts. So hätte sich bei Tillich doch seine Herkunft, die erweckungstheologische Dominanz der religiösen Erfahrung behauptet², wie er sie bei Martin Kähler kennengelernt hat.³ Allerdings ist Wenz' Kritik zu relativieren, denn Tillich betont in der „Systematischen Theologie“, dass es bei der Korrelationsmethode nicht jeweils allein um die Fragen eines Menschen und seine im Glauben empfangenen Antworten geht, also nicht nur um die persönliche Beziehung zu Gott. Sondern er versucht die Frage so zu formulieren, dass sie Ausdruck des „Wesen[s] der Existenz im Allgemeinen“ und der „Endlichkeit überhaupt“, also einer „Lehre von der Existenz“⁴ ist. Deshalb sollte er sich „des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen Kulturgebieten verfügbar gemacht hat“⁵, bedienen. Zwar schimmert auch in dieser späten Fassung der Korrelation noch das persönliche Glaubensverhältnis durch, wie auch die erwähnten Ausführungen zum Glauben im zweiten Band der Systematik bestätigen, allerdings versucht Tillich zumindest einer subjektivistischen Verengung in seinem Spätwerk offensichtlich entgegenzuwirken.⁶ Tillichs lebenslangen Bemühungen, die Religion auf das Unbedingte zu gründen, das alles Menschliche transzendiert, erscheinen auch unter einem weiteren Aspekt ambivalent. Neben der Stärke einer theologisch durchaus angemessenen und vor allem grenzübergreifenden Neubegründung des Subjekts, der Religion und Kultur deutet sich hier nämlich ein weiteres – bereits angesprochenes – Problem an. Ihm werden wir ebenfalls unter verschiedenen Gesichtspunkten bei Tillich immer wieder begegnen. Droht doch mit der starken Gewichtung der Transzendenz des Unbedingten wegen seiner Abstraktheit bereits in seiner sinntheoretischen Fassung der Bezug verloren zu gehen zum Konkreten, Individuellen und vor allem auch Historischen. Der ontologische Ansatz scheint diese Tendenz noch zu verstärken, allerdings versucht Tillich in seinem Spätwerk mit der Existenzphilosophie, insbesondere dem Angstbegriff⁷, dem auch gegenzusteuern.⁸ Aus seiner großen Skepsis gegenüber den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung hat Tillich nie einen Hehl gemacht. Weil sie offensichtlich keine ausreichende Gewissheit bieten, versucht er Glauben und Theologie anders zu begründen und vernachlässigt so die historischen Aspekte biblischer Offenbarung.⁹ Diese für seine Zeit im Übrigen typischen antihistorischen Tendenzen¹⁰ haben die Konsequenz, dass er sich stattdessen auf das von Martin Kähler inspirierte „Übergeschichtliche“ der Offenbarung fokussiert¹¹. Dies zeigt sich vor allem auch – wie wir sehen werden – in der Christologie¹² sowie im transzendenten Unbedingten oder

¹ Wenz, 1979, 283

² Vgl. auch Pannenberg, 1997, 339: „Aber da die objektive Seite des Offenbarungsdurchbruchs doch immer nur für ein bestimmtes Subjekt besteht, fällt sie letzten Endes wie in der Erweckungstheologie und bei v. Frank doch auf die religiöse Subjektivität zurück. An dieser Stelle blieb Tillich den Schranken seiner erweckungstheologischen Herkunft verhaftet.“

³ Zum Einfluss Kählers vgl. Wenz, 1979, 25ff., insbesondere S. 28, Anm.54: „Auch hier zeigt sich die hauptsächlich durch Kähler vermittelte Prägung durch die Erweckungsbewegung, der sich Tillich seit seiner Hallenser Zeit nie mehr vollständig hat entziehen können.“

⁴ S I(2), 77

⁵ S I(2), 77

⁶ Zu dieser Erweiterung der Korrelationsmethode in der „Systematischen Theologie“ vgl. auch Pannenberg, 1997, 340

⁷ Zum Angstbegriff vgl. insbesondere im Kapitel über das Symbol die Seiten 243ff.

⁸ Zum Angstbegriff als Gegengewicht zur abstrakten Begrifflichkeit Tillichs vgl. Schütz, 2011, 325-345

⁹ Zur Skepsis Tillichs gegenüber der historisch-kritischen Forschung, vgl. insbesondere S II, 111-128, zum angesprochenen Problem von Offenbarung, Geschichte und Glaubensgewissheit vgl. Wenz, 1979, 190-215, 274-283

¹⁰ Zu dieser in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts typischen Skepsis gegenüber der historischen-kritischen Forschung in der Theologie vgl. insbesondere Graf, 1988, 377-405

¹¹ Vgl. Wenz, 28: Dort weist er auf Tillichs „geschichtstheologische Nähe zu Kähler“ hin. Pannenberg, 1997, 341: Für ihn ist mit dieser Gewichtung des „Übergeschichtlichen“ ebenfalls „Tillichs Nähe zur erweckungstheologisch motivierten Heraushebung einer besonderen Offenbarungs- oder Heilsgeschichte aus der allgemeinen Geschichte und insbesondere zu Kählers Begriff des Übergeschichtlichen mit Händen zu greifen.“ Pannenberg sieht bei Tillich gegenüber Kählers „Begriff des Übergeschichtlichen als bleibende Wirkung eines historischen Ereignisses“ sogar eine „gleichsam platonisierende Umdeutung von Kählers Gedanken“.

¹² Zur „Fragwürdigkeit des Empirischen“ als Konstruktionsmoment in Paul Tillichs Christologie“ vgl. Murrmann-Kahl, 2011, 23-46. Dessen Analyse, welche die Vernachlässigung des Historischen in der Christologie bestätigt,

„Sein-Selbst“. Er umkreist es mit einer abstrakten ontologischen Begrifflichkeit fernab des historisch Konkreten, ganz abgesehen von der oben angesprochenen fragwürdigen Dignität des Seins. Dazu passt, dass er - wie Trillhaas bestätigt - biblische Exegese fast gar nicht berücksichtigt, weil er offenbar glaubte, „man könne [...] selbst die Sache der Offenbarung noch in anderer Weise und nicht im unmittelbaren Anschluss an die exegetische Wissenschaft aussprechen.“¹

Pannenberg weist auf eine interessante Alternative hin, die sich Tillich mit seinem ahistorischen Verständnis des unbedingten Sinnes entgehen ließ und mit der sich auch historische Aspekte berücksichtigen ließen: Hätte doch eine „Zurückführung des Religionsbegriffs auf eine Analyse des Sinnbewußtseins die Möglichkeit eröffnet, einen Bezug zur Geschichtlichkeit der Sinnerfahrung herzustellen, die eine so große Rolle in Diltseys Hermeneutik gespielt hat.“² Tillich hätte so schon in der damaligen wichtigen hermeneutischen Diskussion den Aspekt des unbedingten Sinnes gewichten und so den fachlichen Austausch der Nachkriegszeit bereichern können, anstatt sich mit seinem ahistorischen Verständnis dieser Möglichkeit zu berauben.

Diese kritischen Anmerkungen sind allerdings vor dem positiven Hintergrund zu verstehen, der Tillichs Neuansatz darstellt: als den Versuch, sich der neuzeitlichen Herausforderung mit seiner grenzübergreifenden religionsphilosophischen Grundlegung zu stellen, die in ihrer Universalität und systematischen Brillanz seinesgleichen sucht. Er versucht darum mit dem unbedingten Sinngrund, dem Bannkreis religiöser Erfahrung des Subjekts zu entkommen, wie er auf Schleiermacher zurückgeht. Es gelingt ihm zwar nicht völlig, aber er bewegt sich dennoch in die richtige Richtung, wenn er sich auch von jedem naiven theistischen Missverständnis scharf abgrenzt, das den unbedingten Sinn als etwas Höchstes von anderem nur quantitativ unterscheidet. Dies trifft ebenfalls auf den Pantheismus zu, den er ebenso scharf ablehnen muss: Wenn nämlich das Unbedingte in der Welt völlig aufginge, verfiere es mit allem endlichen innerweltlich Seienden der Nichtigkeit. Alle diese Versuche, die das Unbedingte seiner Unergründlichkeit berauben, haben zur Folge, „daß sie den Abgrund verlieren, und dadurch den Sinngrund flach machen, daß sie die Unerschöpflichkeit verlieren und dadurch der Schöpfung das Grauen und die Tiefe nehmen.“³

Hier deuten sich bereits Gedanken Rudolf Ottos an und Tillich verweist einige Sätze später tatsächlich explizit auf das „mysterium tremendum et fascinosum“⁴. Dieser Zusammenhang erschließt sich vollends, zieht man Tillichs Würdigung Ottos als Religionsphilosoph hinzu, die er 1925⁵, also ein Jahr später, niederschrieb und 1967⁶ bestätigte: Er verwendet in diesen Schriften überwiegend den Begriff des „Heiligen. Die Bedeutungsunterschiede zwischen „Unbedingtem“, „Göttlichen“ und „Heiligem“⁷ arbeite ich zwar noch heraus, wenn ich genauer auf die „dämonischen“ bzw. „profanen“ Grenzüberschreitungen zwischen Bedingtem und Unbedingtem eingehe.⁸ In diesem Zusammenhang können diese Bedeutungsnuancen allerdings unberücksichtigt bleiben. Gilt das von Otto für das „Heilige“ Erarbeite doch uneingeschränkt auch für das „Unbedingte“.⁹ Demnach stellt Tillich fest: „Das Heilige ist nach Otto aller Wirklichkeit, auch dem Sittlichen gegenüber, als das ‚Ganz Andere‘ zu bestimmen. Ein Bewußtsein, daß etwas schlechthin Fremdes, Unableitbares, Nichteinzuordnendes gemeint ist, begleitet jeden religiösen Akt. Nur mit negativen Ausdrücken kann man davon reden“¹⁰. Wo das vergessen, diese Grenze verwischt wird, droht der absolute Anspruch der Religion vor allem mit ihrer unheimlichen Seite sich in den endlichen Sphären rationaler Erklärungen und „vernünftiger“ sittlicher Kompromisse

erscheint mir aus den genannten Gründe plausibler als die Gegenposition Martin Leiners, der bei Tillich diese ahistorischen Tendenzen nicht sieht (Leiner, 2011, 163-185).

¹ Trillhaas, 1975, 198

² Pannenberg, 1997, 348

³ IX, 35

⁴ Vgl. IX, 35

⁵ XII, 179-183 (Der Religionsphilosoph Rudolf Otto, 1925)

⁶ E IV, 62f. (Das Heilige: Das Absolute und Relative in der Religion, 1967)

⁷ Vgl. Kapitel 3.2.2.4.4.a. Die Zweideutigkeit von „Heiligem und Profanem“ (Seite 156)

⁸ Vgl. Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

⁹ Vgl. u.a. S I, 251ff.; XII, 179ff.; XII, 184ff. („Die Kategorie des ‚Heiligen‘ bei Rudolf Otto“, 1923)

¹⁰ XII, 181; vgl. Otto, 1936, 165

aufzulösen und verloren zu gehen. Für Tillich war zwar Ottos Wiederentdeckung befreiend¹, aber nicht das letzte Wort. Dennoch zeigt sich in seinem eigenen Religionsverständnis Ottos bleibender Einfluss, wenn er das Heilige wie das Unbedingte - in seiner Unableitbarkeit, auch bedrohlichen Unergründlichkeit und Unerschöpflichkeit - von allem Endlichen strikt abgrenzt. Als solches ist es nicht nur der Grund alles Endlichen, sondern auch sein Abgrund, d.h. seine Relativierung, ja völlige Infragestellung. Hier erfährt das Geschöpf den schöpferischen Grund in der Ambivalenz seines „mysteriums“: als „fascinatum“ der Erschaffung, Erhaltung und Erlösung sowie als „tremendum“ des Ausgeliefertseins, der Nichtig- und Vergänglichkeit sowie Unvollkommenheit und Sündigkeit. Damit hebt Tillich, um den Vorwurf des Intellektualismus vorzubeugen, an dieser Stelle deutlicher hervor, was er aber auch schon in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ andeutet²: Der Sinnbegriff darf nicht als etwas nur Theoretisches verstanden werden, er bezieht sich also nicht nur auf das Sein. Er ist vielmehr auch insofern etwas Praktisches, als er sich auch auf das Sollen bezieht. Tillich besteht darauf: „Nur in dieser Doppelheit von Seins-Sinn und Sollens-Sinn ist der unbedingte Sinn zu erfassen“³ – ein Verständnis, das Tillich auch in der „Systematischen Theologie“ zur Grundlage seines Religionsbegriffs macht.⁴ Gerade im Bereich des Sollens mit seinem absoluten Anspruch öffnet sich der Abgrund alles verzehrender Infragestellung und Neubegründung, Gericht und Gnade, Verdammnis und Rechtfertigung. So „wird die Richtung auf den Sinnabgrund, auf das ‚*tremendum et fascinatum*‘ [...] zur Furcht vor dem, ‚der Leib und Seele verdammen kann in die Hölle‘, d.h. der den Sinn und Selbstsinn der Persönlichkeit zerbricht vor dem ‚Unbedingt-Persönlichen, vor der göttlichen Majestät.“⁵

Mit dieser scharfen Grenzziehung zwischen Bedingtem und Unbedingtem ist im Übrigen auch Tillichs Verständnis der Rechtfertigung auf den Punkt gebracht: Wenn er nämlich bedingte Nichtigkeit und infragestellende Unbedingtheit kontrastiert, bringt er in ihrer Ambivalenz als Grund und Abgrund, Ja und Nein, Infragestellung und Erhaltung letztlich das Übergewicht der Gnade, Rechtfertigung oder Erlösung über Gericht oder Verdammnis zum Ausdruck. Ulrich Barth bestätigt die zentrale Bedeutung dieser spekulativen, prinzipientheoretischen Interpretation der Rechtfertigung für eine Vielzahl seiner Werke, welche die ganze Breite seines Denkens abdecken. Rechtfertigungstheologische Gedanken, mit denen wir uns oben noch beschäftigen⁶, finden sich also explizit oder implizit immer dann, wenn „das Kürzel ‚Ja/Nein‘ begegnet, nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in kultur-, geist-, sinn- und in symboltheoretischen Kontexten“.⁷ „Jenes spekulative Konzentrat des Rechtfertigungsgedankens verdichtet sich spätestens ab 1913 zu einer stehenden Formel und fungiert dann geradezu als eiserne Ration Tillichschen Denkens.“⁸ Damit bestätigt Ulrich Barth, warum Tillichs scharfe Grenzmarkierung zum Kernbestand seiner Rechtfertigungslehre gehört.

Tillich übernimmt dabei wie gesagt offensichtlich z.B. in seinem Vortrag von 1922 „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“⁹ Ottos Ausgangspunkt vom „Heiligen“, wie er auch selbst ausdrücklich bestätigt: Er „bestimmte meine Methode der Religionsphilosophie, in der ich von den Erlebnissen des Heiligen ausging, und von da aus zur Gottesidee kam und nicht umgekehrt. [...] Das machte mir Schleiermacher geistesverwandt, wie er es auch für Rudolf Otto war.“¹⁰ Indem beide beim menschlichen Subjekt ansetzen, stellen auch sie sich dem durch Schleiermachers „schlechthinnigen Abhängigkeit“ initiierten Problem, wie oben bereits angedeutet wurde und sich hier mit eingehenderen Erläuterungen bestätigt: Geht es doch dabei „um die Lösung des die ganze Geschichte des neuzeitlichen Denkens bewegenden Ringens

¹ Zum Einfluss Ottos auf Tillich vgl. z.B. Hertel, 1971, 84-94; Wehr, 1979, 57; Wenz, 1979, 53-57

² Vgl. IX, 17

³ IX, 35

⁴ Vgl. Kapitel 3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung (Seite 150)

⁵ IX („Kirche und Kultur“, 1924), 35

⁶ Zu Tillichs Verständnis der Rechtfertigung vgl. insbesondere das Kapitel 3.2.3.1.1.e. Grundoffenbarung und Rechtfertigung des Zweiflers (181 Seite)

⁷ Barth, Ulrich, 2011, 19

⁸ Barth, Ulrich, 2011, 19

⁹ Vgl. I, 365-388

¹⁰ XII, 61

um die Konstitutionsbedingungen der Subjektivität“¹. Diese durch Schleiermacher ausgelöste „Bemühungen um die Konstitution des Selbstbewußtseins durch das Gottesbewußtsein“² finden sowohl in liberalen als auch erweckungstheologischen Ansätzen ihre Fortsetzung: Die Erweckungstheologie ersetzt das Gottesbewußtsein durch das Bekehrungserlebnis, die liberale Theologie leitet sich von der Religionspsychologie ab. Es ist typisch für Tillichs Vorgehen, dass er beide Ansätze zwar ablehnt, weil sie der subjektiven Erfahrung verhaftet sind, und so zu Recht in ihrer Einseitigkeit überwindet. Stattdessen aber versucht er ihr gemeinsames berechtigtes Anliegen, die Konstitution des Selbstbewußtseins, aufzugreifen, zu bewahren und durch den Gottesbegriff des unbedingten Sinnes neu zu fundieren.³ Das Ich kann so „das Unbedingte als Grund seiner Selbstgewißheit“⁴ wahrnehmen. Weil dieses Vorhaben, wie er es 1922 in seiner Rede „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“⁵ skizzierte, von grundlegender Bedeutung für sein Denken ist, insbesondere auch unter dem Grenz-Aspekt dieser Arbeit, wird ihm ein eigenes Kapitel gewidmet.⁶

Tillich überwindet im Übrigen so auch Schleiermachers einseitige Beschränkung der religiösen Erfahrung auf das Gefühl. Denn er betont ausdrücklich die existentielle Ganzheitlichkeit des „unbedingtes Anliegens“ mitsamt rationaler Erkenntnis und sittlicher Forderung: Es ist also „auch ein Anliegen unseres Verstandes, denn es läßt uns nach seiner Wahrheit fragen, und es ist auch ein Anliegen unseres Willens, denn es treibt uns zum Handeln. Es verändert unser ganzes Sein“⁷.

Die Dialektik dieser ganzheitlichen Erfahrung von „schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“ ist in der strikten Unterscheidung von Bedingtem und Unbedingtem begründet, also in seiner unüberwindlichen Transzendenz gegenüber dem Endlichen, im qualitativen Unterschied und darum von grundsätzlicher Art. Sie lässt sich nicht auf eine zeitgeschichtliche Interpretation reduzieren. Zwar zeigt sich im Aspekt der Nichtigkeit wohl auch ein „Reflex auf die erschütternden Erlebnisse, die Tillich im Ersten Weltkrieg als Feldprediger gemacht hat“⁸. Dass solche und andere zeitgeschichtlichen Erschütterungen und Krisen ohne Zweifel ihre Spuren hinterlassen, lässt sich nicht nur bei Tillich sondern auch bei der „Dialektischen Theologie“, vor allem in Barths Römerbriefkommentar aufzeigen.⁹ Aus diesem Grund wurde Ottos Wiederentdeckung der bedrohlichen Irrationalität und Souveränität des Religiösen bei seinem theologischen Aufbruch ebenfalls aufgegriffen, allerdings nicht religionsphänomenologisch, sondern theologisch gedeutet.¹⁰ Tillichs frühe Definition der Religion weist darum in ihrer Dialektik wohl auch zu dieser – als „Theologie der Krise“ bezeichneten - Bewegung Parallelen auf.¹¹ Er selbst gesteht Barth zu, dass dessen Gottesverständnis bei aller grundsätzlichen Kritik¹² seine Berechtigung hat, auch um sich von einer Theologie abzugrenzen, welche mit der Unverfügbarkeit Gottes ihre Unabhängigkeit auf dem Altar chauvinistischer Kriegsbegeisterung opferte. Gerade gegenüber solchen ideologischen Grenzverletzungen, die den Nationalismus mit religiösen Weihen versah, musste das in Vergessenheit geratene „im ersten Gebot ausgesprochene Majestätsrecht

¹ Pannenberg, 1997, 333

² Pannenberg, 1997, 333

³ Vgl. Pannenberg, 1997, 336: „Tillich ist in diesem Punkt ein bedeutsamer Fortschritt über die liberale Religionstheorie hinaus gelungen. Diese blieb durch ihren Ansatz bei der Religionspsychologie immer auf das bloß Subjektive religiöser Erfahrung beschränkt“. Tillich dagegen überwindet diese Fixierung, „indem er die spezifisch religiöse Thematik auf den weiten Rahmen des Sinnbewußtseins überhaupt bezog als explizite Thematisierung des in allem Sinnbewußtsein vorausgesetzten unbedingten Sinngrundes.“

⁴ I, 378

⁵ Vgl. I, 367-388

⁶ Vgl. 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁷ E II, 80

⁸ Schüßler, 1989, 78, Anm. 51, vgl. auch Siedler, 2015, 44-46

⁹ Vgl. Pannenberg, 1986, 168; Zahrnt, 1980, 26; Moltmann, 1963, 337

¹⁰ Vgl. Pannenberg, 1986, 169; Zahrnt, 1980, 50ff.

¹¹ Vgl. z.B. Barth, 1964, 62: „Anders als in der Negation des Geschöpfes ist die Position des Schöpfers und der ewige Sinn des Geschöpfes noch nie erkannt werden.“ Ebd., 86: „Was in der Welt geschieht, das ist in Jesus (der Offenbarung) unter das göttliche Nein gebeugt, auf die Erwartung des göttlichen Ja angewiesen.“

¹² Vgl. zu Tillichs Kritik an der Dialektischen Theologie: VII, 216 - 262 („Was ist falsch in der dialektischen Theologie?“, 1935)

Gottes gewahrt“¹ werden - ein grundsätzliches, bleibendes Anliegen. Darum erschöpft sich die Bedeutung eines solchen dialektischen Verständnisses keineswegs in der zeitgeschichtlichen Interpretation als Theologie der Krise², die sich auf die Grenze zwischen Gott und Mensch fokussierte. Inwiefern Tillichs strikte Grenzziehung zwischen Gott und Welt, Unbedingtem und Bedingtem über das Zeitgeschichtliche hinausgeht, soll unten anhand weiterer thematischer Aspekte erarbeitet werden.

Parallelen zu dieser Unterscheidung finden sich auch noch - wie ebenfalls noch zu zeigen ist³ - in Tillichs Verständnis der „Zweideutigkeit“ mit ihrer bedrohlichen Ambivalenz, die sich als „Grenzkonflikt“ essentieller und existentieller Strukturen durch die gesamte „Systematische Theologie“, insbesondere den dritten Band, zieht.⁴ Überhaupt scheint er in seinem Spätwerk der Grenze sogar noch größeres Gewicht beizumessen, wenn er 36 Jahre nach seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ erneut seinen theologischen Standpunkt reflektiert, wie in einem eigenen Kapitel zu verdeutlichen ist.⁵

Hier bestätigt sich einmal mehr, dass Tillich neben allen universalistisch-synthetischen Tendenzen seines Denkens, die sich bereits andeuten und noch deutlicher hervortreten werden, auch diese prinzipielle Grenze nicht aus dem Blick verliert. Ob es ihm allerdings immer gelingt trotz solch gegenläufiger Tendenzen problematische Widersprüche oder einseitige Auflösungen völlig zu vermeiden, ist ebenfalls im Folgenden zu beachten.

3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“

Dass Tillichs späteres „System der Wissenschaften“⁶ weitaus umfassender und grundlegender im Kontext verschiedener Aspekte des Wissens und der Wissenschaften angelegt ist als seine bescheiden dimensionierte „Idee einer Theologie der Kultur“, wurde oben bereits angesprochen.⁷ Entscheidendes Prinzip ist für ihn dabei „die Idee des Wissens“⁸, die sich unterteilen lässt in „das Meinen und das Gemeinte“ bzw. „Denken und Sein“⁹. Durch die unterschiedliche dialektische Zuordnung und Gewichtung dieser beiden Elemente ergeben sich für Tillich drei Wissenschafts-Gruppen: die Denk- bzw. Idealwissenschaften wie Logik oder Mathematik, in denen das Denken, das sich auf das Sein richtet, akzentuiert wird; die Seins- bzw. Realwissenschaften, in denen das Sein seine Widerständigkeit gegenüber dem Denken behauptet wie Physik, Biologie oder Geschichte und schließlich die Geistes- bzw. Normwissenschaften, in denen das Denken sich auf sich selbst als Sein richtet, im „Geist als das existierende, lebendige Denken.“¹⁰ Letztere, die demnach im geistigen Akt sich selbst schafft und reflektiert, unterteilt Tillich in eine „theoretische Reihe“¹¹ (Wissenschaft, Kunst, Metaphysik) und eine „praktische“¹² (Recht, Gemeinschaft, Ethos). In dieser Einteilung zeigt sich einmal mehr Tillichs synthetische Intention und Stärke: Entwickelt er doch ein umfassendes System aus einem elementaren Prinzip. Unter dem „Grenzaspekt“ dieser Arbeit stellt sich das so dar, dass er hier versucht, die Unerträglichkeit der „Doppelten Wahrheit“, des Grabens zwischen säkularer und religiöser Erkenntnisansprüche grundsätzlich zu überwinden, und zwar sozusagen an ihren Wurzeln, also an ihren elementaren Voraussetzungen, der Dialektik

¹ VII, 253

² Vgl. Pannenberg, 1986, 169; Zahrnt, 1980, 26

³ Vgl. Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

⁴ Vgl. z.B. S III, 55-62, 67-72, 84-108, 117-122

⁵ Vgl. 3.2.3.2. Zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Sein und Nichtsein (Seite 194)

⁶ Vgl. I, 109-293 („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923); als Forschungsliteratur vgl. neben den Schriften zur Sinntheorie (Seite 129 Anm. 11): Moos, 2012, 1-31

⁷ Vgl. oben den Beginn des Kapitels 3.2.1.1.2. Die exemplarische Bedeutung der „Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 107)

⁸ I, 117

⁹ I, 118

¹⁰ I, 120

¹¹ Vgl. I, 246-257

¹² Vgl. I, 257-271

des Denkens und Seins, wie sich im Folgenden immer wieder bestätigen wird.¹ Dadurch gelingt es ihm, einerseits die Einheit und Gemeinsamkeit des wissenschaftlichen Anspruchs aller Disziplinen herauszuarbeiten², um andererseits letztlich die Besonderheit der geisteswissenschaftlichen zu verdeutlichen. Außerdem kann er vor diesem Hintergrund die Besonderheit der Theologie abheben, die „sich als selbstständige Wissenschaft aufhebt und in der Einheit mit der autonomen Systematik normative Geisteswissenschaft überhaupt“³ ist.

Dass er damit wie in seiner genannten Rede trotz der Unterschiede eine Grundintention verfolgt, kam ebenfalls bereits zur Sprache: Geht es ihm doch zu Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit darum, seine eigene theologische bzw. religionsphilosophische oder sogar religiöse Position grundsätzlich und grundlegend zu klären, weil sie ihm wie gesagt fragwürdig geworden war.⁴

Deshalb versucht er mit dieser aufwändigen Arbeit vor dem Hintergrund der Grenz- bzw. Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt oder Unbedingtem und Bedingtem die Stellung der Theologie innerhalb des Systems der Wissenschaften und damit auch seinen Ort als Denker genauer zu bestimmen. Wenn er ihn in seiner früheren „Idee einer Theologie der Kultur“ auf der Grenze zwischen Religion und Kultur findet, etikettiert er Religion noch eher ungenau⁵ mit „Unbedingtem“⁶, „Überseiende[m]“⁷ oder „Substantialität“⁸, skizziert sie aber auch schon als „letzte, tiefste, alles erschütternde und neu bauende Sinnwirklichkeit“⁹. Es geht ihm also bereits in seinem frühen Vortrag um den entscheidenden Grenzkonflikt zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Kultur und Religion, den er für sein ausstehendes Lebenswerk programmatisch festlegen und überwinden will, und zwar mit der produktiven, wenn auch noch nicht differenziert ausgearbeiteten, Synthese der allgemeinen kulturellen Formen und ihres substantiellen Gehalts. Mit dem zentralen Begriff der „Theonomie“¹⁰ bestätigt er dieses Anliegen, indem er sowohl die kulturelle Autonomie als auch die Unbedingtheit des Gehalts berücksichtigen will.

Dass im Rahmen dieser Arbeit daneben die Denk- bzw. Idealwissenschaften sowie die Seins- bzw. Realwissenschaften zu vernachlässigen sind, kann durchaus Tillichs Intention entsprechen und gerecht werden. Geht es ihm doch letztlich auf der Grundlage der Grenz- bzw. Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur um seine Positionierung als Theologe im Kanon der Wissenschaften.¹¹ Die früheren Ansätze solcher Verhältnisbestimmungen soll er dann im „System der Wissenschaften“ zu einem umfassenden System mit einer differenzierteren sinntheoretischen Grundlegung ausbauen¹², die er mit der Geistphilosophie verbindet.¹³ Dabei ist - wie oben ebenfalls bereits angesprochen - der Einzelsinn nur durch den Sinnzusammenhang bzw.

¹ Zu Tillichs Versuchen, diese Zusammenhänge aufgrund einer „vorbewussten Einheit zwischen Natur und Geist“ herauszuarbeiten vgl. Deuser, 2012, 175-194

² Vgl. auch Bruns, 2011, 5: Katja Bruns bringt diesen synthetischen Aspekt der Intention Tillichs ebenfalls zum Ausdruck, indem sie ihre Untersuchung über „Tillichs Wissenschaftskonzept“ mit „Die Einheit der Wissenschaften“ überschreibt.

³ I, 276

⁴ Zur fragwürdig gewordenen religiösen Haltung und theologischen Arbeit vgl. auch oben Seite 24 und ebenfalls den Beginn des Kapitels 3.2.1.1.2. Die exemplarische Bedeutung der „Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 107)

⁵ Vgl. auch Cordemann, 2011, 101, der zu diesen Begriffen feststellt: „Der begründungslogische Zusammenhang dieser Termini ist in dem Aufsatz 1919 noch recht unterbelichtet, aber es deutet sich die Richtung an, in die Tillichs Denken strebt.“

⁶ Vgl. XIV, 18

⁷ Vgl. XIV, 18

⁸ Vgl. XIV, 20

⁹ Vgl. XIV, 18

¹⁰ Zur zentralen Bedeutung des Begriffs der Theonomie vgl. Pannenberg, 1997, 332-349: Pannenberg überschreibt nämlich in seiner „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland“ das gesamte Kapitel über Tillich mit dem Begriff der „Theonomie“.

¹¹ Vgl. Tillichs späte Aussage von 1959 zu seinem „System der Wissenschaften“: „Für mich selbst war es eine Erstorientierung in der verwirrenden Mannigfaltigkeit des wissenschaftlichen Betriebes und der Weg, eine Ortsbestimmung der theologischen Arbeit zu finden.“ (I, 9); vgl. auch Moos, 2012, 7: „[...]er [zielt] vor allem darauf ab[...], den Ort der Theologie in den Wissenschaften und damit auch den Ort der Religion in der Kultur zu bestimmen.“; Schüller/Sturm, 2007, 61ff.

¹² Vgl. Anzenberger, 1998; Barth, Ulrich, 2003, 3-123; Ders., 2008, 197-213; Dienstbeck, 2015, 32-59; Flasch, 2012, 30; Hertel, 1971, 167; Pannenberg, 1997, 344; Raatz, 2008, 141-173; Weischedel, 1961, 36; Wittekind, 2008, 39-65

¹³ Vgl. Danz/Schüller, 2011, 4; Raatz, 2008, 141-173

das Ganze aller Sinnzusammenhänge möglich und bestimmt. Das Ganze und der Einzelsinn wiederum intendieren einerseits letztlich den unbedingten Sinn und werden durch diesen begründet und getragen. Andererseits kann dieser unbedingte, unerschöpfliche Sinngrund in der einzelnen Sinnerfahrung natürlich nicht oder nur als unüberwindliche Grenze, als „Abgrund“, erfassbar sein, der alles transzendiert.¹

Tillich entwickelt so das bisherige statischere Form-Substanz-Schema von Kultur und Religion sinntheoretisch weiter, indem er die Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins zum Kriterium macht, mit dem sich Religion und Kultur ihrer Intention entsprechend einerseits differenzierter unterscheiden lassen. Andererseits führt er damit auch die angesprochene Grenzüberwindung fort, verstärkt also die universalen, synthetischen Tendenzen seines Frühwerks sogar noch. Bestimmt er doch mit dem Sinnbegriff sozusagen die übergreifende Struktur des Seins, seine ihm innewohnende Intention, die in den sinngebenden Prozessen des Geistes schließlich als unbedingter Sinn zu sich selbst finden kann: „Im Geist erfüllt sich der Sinn des Seins.“²

Mit dieser Aussage bringt Tillich die entscheidende sinntheoretische Weiterentwicklung seiner frühen Ansätze auf den Punkt und eröffnet damit weitere Entwicklungsmöglichkeiten, die bis in sein Spätwerk reichen. Denn dass alle Wirklichkeit von ihrer Intention auf Sinn hin angelegt ist, bleibt auch in Zukunft die grundlegende Voraussetzung seines synthetischen Denkens, wie wir oben gesehen haben. Tillich scheint also mit dieser sinntheoretischen Grundlegung eine entscheidende grenzüberwindende Weiterentwicklung gelungen zu sein, mit der er für sein Werk, wie auch die jüngste Tillich-Forschung bestätigt, die übergreifende Fundierung herausarbeitet.³ Sie scheint sogar noch für gegenwärtige sinntheoretische Diskussionen des Kulturverständnisses anschlussfähig und damit aktuell zu sein.

3.2.2.3.1. Die dialektische Methode der Metalogik

Die angemessene Methode für Tillichs universales synthetisches Vorhaben des Systems der Wissenschaften hat die „Einheit von Seinsbegriff und Sinnbegriff“⁴ zu berücksichtigen. Deshalb muss sie dialektisch, und zwar metalogisch sein: „logisch um der Denkformen, metalogisch um des Seinsgehaltes willen.“⁵ Dass sich beides zwar unterscheiden lässt, aber letztlich eine unauflösliche Einheit bildet, ist nicht nur in diesem Werk, sondern in seinem Denken überhaupt eine zentrale grundlegende Annahme.

Ihre grundsätzliche sinntheoretische Ausrichtung im „System der Wissenschaften“ begründet Tillich, indem er herausarbeitet, wie das Denken den unbedingten Anspruch hat, das Sein mit einer angemessenen Form zu erfassen. Weil das Sein aber unendlich ist, bemüht sich das Denken intentional um eine „unbedingte Form“. Es gerät dabei an seine Grenzen, kann den unbedingten Anspruch jedoch nicht aufgeben, deshalb weicht es auf immer neu zu schaffende, endliche und bedingte Formen aus. Denn - so kann Tillich resümieren - „das Sein ist der Gehalt, die Realität, der unbedingte Sinn, der jeder Einzelform Sinn und Realität gibt. Darum trägt jeder geistige sinnerfüllende Akt den Eros in sich nach dem unbedingten Sinn“⁶ – eine weitere Bestätigung der angesprochenen und noch genauer zu erläuternden „referenztheoretischen Position“. Die Zugänge zum Sein sind dabei zwar vielfältig, weil sie sich nicht nur durch logische, sondern auch durch ästhetische, metaphysische, soziale oder religiöse Funktionen verwirklichen, die sich jeweils auf Unterschiedliches beziehen. Dennoch „ist in allen dasselbe gemeint, das allen Formen Gehalt

¹ Zur Ausarbeitung der sinntheoretischen Begründung Tillichs vgl. oben auch insbesondere den Anfang des Kapitels 3.2.2.2. Erfahrung des Unbedingten als Neubestimmung der Grenze (Seite 122)

² I, 222

³ Vgl. z.B. Cordemann, 2011, 110, der sich ausdrücklich auf Ulrich Barth beruft (Vgl. Cordemann, 2011, 94), wenn er bezüglich der Schriften Tillichs bis zum System der Wissenschaften feststellt: „Unklar bleibt demgegenüber die kategoriale Fassung der Begriffe Sinn und Geist, die von Tillich zwar immer wieder verwendet, aber in keine konzeptionelle Einheit gebracht werden. Dieser Desiderat bearbeitet er unter Aufnahme der Überlegungen seiner Briefwechsels mit Hirsch in seinem System der Wissenschaften von 1923 und in seiner Religionsphilosophie von 1925.“

⁴ I, 256

⁵ I, 122

⁶ I, 227

gebende Unbedingt-Wirkliche.“¹

Tillich definiert die metalogische Methode als „kritische[s] Verstehen“² und entwickelt sie, indem er sich wiederum von einseitigen gegensätzlichen Positionen abgrenzt: sowohl von der „kritischen Philosophie“ mit ihrer „Kritik‘ ohne ‚Verstehen“³ als auch von der „Phänomenologie“ mit ihrem „Verstehen ohne Kritik“⁴. Die metalogische Methode dagegen versucht die Stärken der beiden genannten Positionen zu vereinigen, indem sie die sinngebenden und sinnempfangenden Elemente berücksichtigt: Mit „Denken und Sein“, „Form und Gehalt“ akzentuiert sie die übergreifende Einheit der unbedingten Form, die der kritischen Philosophie entspricht. Mit dem Wesen der verwirklichten Einzelform greift sie phänomenologische Intentionen auf.

Mit „dieser produktiven Synthese idealistischer, neukantischer und phänomenologischer Einsichten“⁵ - wie die jüngste Tillich-Forschung bestätigt⁶ - lässt sich der Gefahr des „Alogismus“⁷ ebenso vorbeugen wie des „Logismus“⁸: des Alogismus‘, weil wie gesagt bei keiner Einzelform stehen geblieben werden kann, sondern permanent über jede bedingte hinaus die unbedingten Form anzustreben ist. Um andererseits aber auch dem Logismus vorzubeugen, berücksichtigt die metalogische Methode ebenso das „sinnempfangende Element“ des Seins. Weil sie sich also mit dem beschäftigt, was den geistigen Akt begründet, sieht Tillich in der Metalogik die grundlegende „Methode der Geisteswissenschaft überhaupt“⁷.

Wenn Tillich die beiden Aspekte des Wissens - Denken und Sein - in geistigen Prozessen unter weiteren Perspektiven analysiert und einander zuordnet, wiederholt sich sein Denkmuster. So versucht er mit seiner Synthese die Position auf der Grenze zwischen gegensätzlichen Ansätzen zu halten, die einseitig erscheinen: zwischen Variablem und Konstantem, Freiheit und Determination; Logismus und Alogismus; Rationalem und Irrationalem; Allgemeinem, Abstraktem und Individuellem, Konkretem oder Form und Stoff.

So sieht Tillich in „geistigen Schöpfung[en]“⁸, zu denen neben der Geisteswissenschaft, die hier im Fokus stehen soll, wie gesagt noch Kunst und Metaphysik sowie Recht, Gemeinschaft und Ethos gehört, eine de facto letztlich unauflöselichen Einheit. Andererseits kann es auch hilfreich sein, wenn er in dieser Ganzheit die vorausgesetzten allgemeinen Seinsstrukturen und neu geschaffenen individuellen Sinnstrukturen unterscheidet. Er sieht in ihnen nämlich „das konstante und variable Moment des Geschichtsprozesses“⁹, eine Unterscheidung, die von größter Bedeutung ist: Denn nur so lässt sich die folgenschwere Vermischung oder Verwechslung vorbeugen, die konstante Strukturen zu Normen oder individuelle Schöpfungen zu etwas Konstantem erklären. Kann das nicht ebenfalls als differenzierter, klärender Beitrag zur oben bereits angesprochenen gegenwärtigen Diskussion um die Hirnforschung¹⁰ gelesen werden, die teilweise fast alles auf die Strukturen, vor allem auf biochemische Prozesse, zurückführen und darüber hinaus keine eigene geistige Wirklichkeit mit ihren eigenen Gesetzen zulassen will. Demnach kommt es zu solch unplausiblen Vorstellungen, Kreationen wie ein Gedicht oder eine Sinfonie erschöpften sich nur in ihren materialistischen Strukturen und ließen sich darum nur von ihnen ableiten bzw. mit ihnen erklären und verstehen.

Wenn sich also im sinntheoretisch verstandenen Geist die Intention des Seins erfüllt, besteht Tillich darauf, dass die Freiheit geistiger Prozesse ebenso unverzichtbar ist wie ihre Bedingtheit: Folgen doch alle geistigen Prozesse ihrem „Sinngesetz“¹¹ und durchbrechen darum die Grenze der psychischen oder sozialen Strukturgesetze, ohne sie allerdings zu zerbrechen. „Denn es liegt im Wesen der geisttragenden Gestalt, daß sie in sich etwas verwirklicht, das nicht aus ihr stammt, das

¹ I, 122

² I, 235

³ I, 235

⁴ I, 235

⁵ Cordemann, 2011, 111

⁶ Zu dieser für Tillich typischen Synthese vgl. Cordemann, 2011, 111; Barth, 2003, 89-123; Danz, 2000, 124-152

⁷ I, 238

⁸ Vgl. I, 213-215

⁹ I, 245

¹⁰ Vgl. auch den Beginn des Kapitel 3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung (Seite 150)

¹¹ I, 211

Gültige.“¹ So versucht Tillich wiederum auf der Grenze, und zwar diesmal von Psychologismus und Logismus Einseitigkeiten zu überwinden. Während nämlich der Psychologismus einseitig „die Freiheit des Geistes vom Sein“² missachtet, ignoriert der Logismus den Zusammenhang des Geistes mit dem Sein. Denn anders als der logische Satz der Denkwissenschaften, der zwar ebenfalls wie die unbedingte Forderung des Geistigen unbedingt gültig ist, bezieht sich die Geltung des Geistes auf Seiendes. Dieser Zusammenhang mit dem Sein ist „zugleich rezeptiv und reaktiv, aufnehmend und formend, und beides zugleich ist ein Akt.“³ Das Selbst kann demnach alles in sich aufnehmen, formt aber gleichzeitig das Aufgenommene entsprechend der eigenen Individualität. Um einen geistigen Akt handelt es sich dabei insofern, als nicht die unmittelbaren Lebensbedingungen der geisttragenden Gestalt letztlich bestimmend sind, sondern die Geltung des Sinnes. „Sinn erweist sich damit als das spezifische Medium des Geistes.“⁴ Andererseits ermöglicht der Geist nur wegen seiner Fähigkeit zur Selbstreflektion, dass die Geltung des Sinnes wirksam werden kann, somit bedient sich der Sinn andererseits des Geistes als Mittel zur „Selbstexplikation“.⁵

Zwar beschreibt Tillich hier zutreffend das weiterhin ungelöste, grundsätzliche Problem, wie geistige Prozesse, die einerseits durch ihre - wie wir heute sagen würden - neurophysiologische, aber auch soziale und psychologische Bedingungen beeinflusst werden, andererseits diese transzendieren und dabei eigenen Gesetzen folgen können. Lösen kann er es allerdings ebenfalls nicht, weil es sich möglicherweise – wie er übrigens auch feststellt - um unterschiedliche Realitätsebenen handelt, die nur mit qualitativ unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven zugänglich sind.⁶ Die Neurowissenschaften würden demnach – metaphorisch und etwas vereinfachend plakativ umschrieben – die Hardware oder Sprache analysieren, während die Geisteswissenschaften sich mit der Software oder den Inhalten beschäftigen, die diese Hardware oder Sprache ermöglichen. Auf der Basis der „geisttragenden Gestalten“ mit ihren psychischen und sozialen Strukturen, die nach Tillichs Ansicht nicht von den Geistes-, sondern „Seinswissenschaften“ zu erforschen sind, entstehen also geistige Schöpfungen, und zwar in der beschriebenen Dialektik von Freiheit und Bedingtheit.

Solche Werke in einzelne Elemente wie dem Individuell-Irrationalem und Allgemein-Rationalem aufzuspalten, hält er zwar für denkbar, aber wie gesagt für praktisch unmöglich. Verlören wir bei einem derartigen Versuch doch unseren Gegenstand, übrig blieben nur gehaltlose Formen und formloser Stoff: Ohne das formende Prinzip des Allgemeinen ist nämlich keine Individualität möglich, die sich von den soziologischen, biologischen oder psychologischen Strukturgesetzen ablöst. „Denn wer dem Gesetz des Sinnes entgehen will, verfällt dem Gesetz des Seins.“⁷ Die Verabsolutierung des „Rational-Allgemeinen“, das sich nicht mit dem „seinshaft-Individuellen“⁸ verbindet, verbleibt dagegen im Abstrakten. Also nur der eigene existentielle Standpunkt, die „Einheit von Intention auf das Allgemeine und Verwirklichung im Besonderen, dieses und nichts anderes ist Schöpfung und Geist.“⁹ Hier deuten sich übrigens Anknüpfungspunkte für den Vergleich mit Jaspers' existentiellem Standpunkt an.

Darum greift auch der Vorwurf nicht, so Tillich, geistige Schöpfungen seien individuell oder relativ und könnten deshalb keinen Anspruch auf Wahrheit erheben. Die Wahrheit geistiger Schöpfungen ist nun einmal nur in individueller Gestalt zu haben. Die „Wahrheit ist eine Funktion, die sich nur

¹ I, 211

² I, 211

³ I, 211

⁴ Cordemann, 2011, 124; Cordemann weist zudem darauf hin, dass Tillich damit „seinen frühen sinn- und geisttheoretischen Ansatz des Briefwechsels mit Hirsch zur Explikation [bringt].“ (Cordemann, 2011, 124)

⁵ Cordemann, 2011, 126

⁶ Zu Tillichs Sicht des Problems unterschiedlicher Realitätsebenen und wissenschaftlicher Perspektiven vgl. auch die Kapitel 3.2.3.5.4. Grenzüberschreitungen zwischen Philosophie und Theologie (Seite 217) und 3.2.3.5.5. Konkreter und universaler Logos (Seite 218). Zu Jaspers Sicht dieses Problems vgl. z.B. Kapitel 3.1.3.6.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissenschaft und Philosophie (Seite 56) oder 3.1.3.7. Natur- und Geisteswissenschaft (Seite 61)

⁷ I, 214

⁸ I, 214

⁹ I, 214

konkret verwirklicht und die sich in jeder Schöpfung richtig verwirklicht.“¹ Somit sind allgemeingültig richtig oder falsch keine Wahrheitskriterien des Geistes, sondern „schöpferisch oder willkürlich.“² Die Entscheidung darüber wird in der Geschichte geistiger Prozesse gefällt: als „das Gericht am Willkürlichen und zugleich die Rechtfertigung des Sinnhaft-Notwendigen“³. Erweist sich dabei die geistige Schöpfung als lebendiger Impuls oder wird sie verdrängt? Dass sie „Überzeugungscharakter“ hat, lässt sich also weder denkwissenschaftlich intuitiv noch seinswissenschaftlich empirisch begründen oder durch eine Einzelkritik widerlegen, die Details gegeneinander abwägt. Auch hier ist stattdessen das kreative Moment ausschlaggebend, das System des schöpferischen Gegenentwurf, das „in einer andersartigen produktiven Wesenserfassung“⁴ zum Ausdruck kommt und an die Stelle des alten tritt.

Die schöpferischen Geisteswissenschaften müssen natürlich auch dem Kriterium logischer Korrektheit genügen. Es ist „das allgemeinste, aber völlig inhaltlose Kriterium des Wissenschaftlichen überhaupt. Was außerhalb der logischen Konsequenz steht, verliert den Anspruch auf Gültigkeit.“⁵

Aus dem Bisherigen ergibt sich auch der „produktive Charakter der Geisteswissenschaften“⁶, von dem zwar in allen Wissenschaftsgruppen in unterschiedlicher Ausprägung Ansätze zu finden sind, die sich aber erst in der Geisteswissenschaft vollends entwickeln können. Das Schöpferische wird weder durch die Grenzen des rational Deduktiven wie in der „Denkwissenschaft“ noch Empirischen wie in der „Seinswissenschaft“ eingeschränkt, sondern allein durch die Möglichkeiten des geistigen Prozesses selbst. Die Geisteswissenschaft gestaltet wie gesagt diesen Prozess, den sie erforscht, schöpferisch mit.

Dabei bestimmt sie ihre unverwechselbare Norm, die im System des individuellen Sinnzusammenhangs zum Ausdruck kommt. So kann der unbedingte Sinn des Seins in den sinngebenden Prozessen des Geistes zu sich selbst finden. Dass sich also die Einheit der Sinnzusammenhänge notwendig als System darstellt, bringt Tillich prägnant auf den Punkt, wenn er feststellt: „Geisteswissenschaftliche Sätze sind nicht Sätze *von* Systemen, sondern Sätze *in* Systemen, solche nämlich, in denen der Sinnzusammenhang sich darstellt.“⁷ Demnach kann es auch nur in den Geisteswissenschaften „echte“ Systeme geben. Er muss es allerdings als ein denkwissenschaftliches Missverständnis ablehnen, ein System könne komplett rational durchgeführt werden. Solche Versuche sind zum Scheitern verurteilt, weil sie die unbedingte Form für möglich halten. Das „absolute System“⁸ bleibt jedoch nur Utopie, möglich ist wie gesagt allein ihre bedingte schöpferische Verwirklichung im individuellen System. Ein solches aber benötigen die Denkwissenschaften ohnehin nicht, weil die Einheitlichkeit ihrer idealen Gebilde nicht mit der Vielfalt realer Gegenstände konfrontiert ist.

Demgegenüber steht die seinswissenschaftliche Ansicht, wegen der unendlichen Vielfalt der Realität wäre ein System grundsätzlich unmöglich. Einer solchen empiristischen Haltung geht – so Tillich – jedes Verständnis für den schöpferischen Charakter geisteswissenschaftlicher Überzeugungen ab. Müssen sich diese doch notwendig im geschlossenen System ausdrücken, weil sie versuchen, das Ganze in einem schöpferischen sinnvollen Gesamtentwurf zu verstehen. Stattdessen nur einzelne, unvermittelt neben einander stehende Sinneinheiten zu behaupten, ist daher für Tillich völlig ausgeschlossen. Wer nämlich mit dem System den Sinnzusammenhang in Frage stellt, bedroht den Sinn selbst. Wenn Tillich ein solches System als geschlossen bezeichnet und sich damit vom Kompromiss eines offenen Systems abgrenzt, meint er keineswegs, dass es endgültig oder vollendet ist. Dies hält er vielmehr wegen seiner Relativität für unmöglich: „In diesem Sinne ist jedes System offen; aber der systematischen Intention nach ist jedes System

¹ I, 215

² I, 215

³ I, 215

⁴ I, 288

⁵ I, 288

⁶ Vgl. I, 218-220

⁷ I, 223

⁸ I, 244

geschlossen“¹, egal wie bruchstückhaft es erscheint.

Interessant ist Tillichs geradezu moderner Hinweis, dass trotz großer Unterschiede sich Ansätze solch echter „schöpferisch-individueller“² Systematik auch in anderen Wissenschaften finden. Reichen doch die Einflüsse geisteswissenschaftlicher Wissenschaftslehren weit, wie beispielsweise „die euklidische Mathematik im Unterschied von der nicht-euklidischen, die klassische Mechanik in Unterschied von der modernen“³ zeigen. Tillich deutet hier bereits die oben angeführten Thesen Thomas Kuhns über die „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“⁴ an, die qualitative Unterschiede zwischen Natur- und Geisteswissenschaft problematisiert.

3.2.2.3.2. Die Dialektik der geisteswissenschaftlichen Elemente

Parallel zu seinem ersten veröffentlichten Vortrag unterscheidet er in der Geisteswissenschaft nun die Elemente „des Prinzips und des Materials der Sinngebung“⁵ vom „Sinnsystem“, das diese beiden Elemente verbindet, als „das dritte synthetische Element der Geisteswissenschaft“⁶. Die Aufgaben der Geisteswissenschaft verteilen sich demnach auf „Sinnprinzipienlehre, Sinnmateriallehre und Sinnsystemlehre“⁷, eine Dreigliedrigkeit, die Tillich übrigens unausgewiesen von Ernst Troeltsch übernimmt.⁸ Erst im „normativen System“, der sinnvollen Einheit dieser drei Elemente, findet die Geisteswissenschaft ihre Vollendung.

Tillich identifiziert entsprechend die „Sinnprinzipienlehre“ mit der Philosophie und setzt sich in ihr grundsätzlich mit den geistigen „Funktionen“ und „Kategorien“ auseinander. In der „Sinnmateriallehre“ geht es um das Sinnmaterial, wie es sich in der Geistesgeschichte darbietet. In der „Sinnsystemlehre“ schließlich vollendet sich die geisteswissenschaftliche Arbeit, indem das Verhältnis von allgemeinen Sinnprinzipien und Schöpfungen der Geistesgeschichte im normativen System geklärt wird. Es erweist sich also als produktive synthetische bzw. systematische Leistung, indem es sich wie alle geistigen Prozesse auf eine Norm ausrichtet.

Wie Tillich dann seine Unterscheidung von Denken und Sein, die er seinem „System der Wissenschaften“ zugrunde legt, auf die drei Disziplinen der Kultur- bzw. Geisteswissenschaft anwendet, bestätigt seine systematische Kreativität und sein synthetisches Anliegen. Weisen die drei doch eine „teils denkwissenschaftliche, teils seinswissenschaftliche Färbung“⁹ auf.

In der Philosophie, also der „Sinnprinzipienlehre“, dominiert der denkwissenschaftliche Aspekt: Versucht sie doch die Prinzipien, die geistigen Funktionen und Kategorien, auf denen alle konkreten geistigen Schöpfungen bzw. Sinninhalte beruhen, herauszuarbeiten und zu unterscheiden. Das Verstehen der Philosophie hat demnach einen kritischen Akzent. In der „Sinnmateriallehre“ geht es um das Material, darum rückt der seinswissenschaftliche Aspekt in den Vordergrund. Sie setzt sich mit den konkreten geistigen Schöpfung bzw. Sinninhalten der Geistesgeschichte auseinander und hat deshalb einen rezeptiven Akzent. In beiden Fällen, sowohl beim kritischen als auch rezeptiven Verstehen, muss sich allerdings auch bereits - wie bisher schon deutlich wurde - die normative, produktive Ausrichtung zeigen. Am stärksten ausgeprägt ist die Produktivität allerdings in der „Sinnsystemlehre“ oder Systematik, da diese mit ihren „normgebende[n] Akte[n]“¹⁰ versucht, alle Elemente in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Auch dem hier vorliegenden Denkmuster, mit dem Tillich seine Dialektik vollzieht, also sein synthetischer „Dreischritt“, sind wir immer

¹ I, 244

² I, 224

³ I, 224

⁴ Vgl. Kuhn, 1976 sowie in dieser Arbeit, Seite 65

⁵ I, 224

⁶ I, 224

⁷ I, 224

⁸ Vgl. Haigis, 1998, 60 Anm. 19: „Wie schon Kurt Heubeger in seiner Dissertation gezeigt hat, bezieht sich Tillich mit dieser Dreigliedrigkeit unausgesprochen auf Ernst Troeltsch (Kurt Heubeger, Historismus und Kairos. Die Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch und Paul Tillich, in: Theologische Blätter 14/1935, Sp. 129-141 und 161-175; 163).“

⁹ I, 225

¹⁰ I, 225

wieder begegnet.¹

Er ist damit auch in seinem „System der Wissenschaften“, obwohl er die früheren Ansätze sinntheoretisch weiterentwickelt und darum andere Akzente setzt, der Unterscheidung in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ grundsätzlich treu geblieben: also in Religionsphilosophie, Religionsgeschichte und Theologie. Alle drei sind zwingend aufeinander angewiesen, weil sie nur unterschiedliche Aspekte der einen schöpferischen Geisteswissenschaft akzentuieren: Die Sinnprinzipien lassen sich nämlich nur aus der lebendigen normativen Sinnwirklichkeit erarbeiten und die Sinnnormen benötigen den Maßstab der Sinnprinzipienlehre, um sich verwirklichen zu können.

Die Bestimmung der Grenze zwischen Philosophie und Systematik ist für Tillich von großer Bedeutung, weil sich nur so konkrete normative Konflikte zwischen den – von Tillich immer wieder genannten – einseitigen Extrempositionen verstehen und lösen lassen. Dazu bedarf es zum einen des kritischen Korrektivs der Philosophie mit ihrem unbedingten Anspruch, allgemeine rationale Formen zu verwirklichen. Wird dies vernachlässigt, so droht die Normenlehre zum heteronomen Dogmatismus zu verkommen. Verselbstständigt sich dagegen die Prinzipienlehre, so verliert sie den Bezug zum Sein, zur konkreten Wirklichkeit und beschränkt sich auf einen kritischen, abstrakten Formalismus, ohne jede geistige Produktivität.

Bei seiner genaueren Darstellung der „Sinnprinzipienlehre oder Philosophie“² grenzt sich Tillich erst einmal von verschiedenen Ansichten ab: so von dem zu seiner Zeit üblichen Verständnis, wie wir es im Übrigen auch bei Jaspers und bei Tillich selbst an anderer Stelle finden, worauf noch einzugehen ist, dass die Philosophie als einzige Wissenschaft ihren Gegenstand selbst bestimme. Es sei nämlich „nicht die Philosophie, sondern die Wissenschaftssystematik, die allen Wissenschaften und auch sich selbst die Aufgaben zuerteilt.“³ Er lehnt es daher auch ab, die Wissenschaftssystematik als ein Gebiet der Philosophie aufzufassen, unterscheidet er doch die Philosophie strikt von der Systematik. Tillich muss darauf bestehen, weil er wie gesagt versucht, anhand eines elementaren Prinzips, also seines oben dargestellten Wissensbegriffs, innerhalb eines grundlegenden und umfassenden Systems jeder Form von Wissenschaft seinen Platz zuzuweisen, also auch der Philosophie.

Des Weiteren grenzt er Logik und Mathematik als Denkwissenschaften, die Phänomenologie als einer universalen Methode in allen Wissenschaften und die „Metaphysik als einer besonderen Sinnsphäre neben und über der Wissenschaft“⁴ von der Philosophie ab. Als Gesamtwissenschaft schließlich, die alle Einzelwissenschaften umfasst, kann Philosophie ebenfalls nicht in Frage kommen, da sie in diesem Fall nicht mehr als die Summe der Einzelwissenschaften wäre und sich damit offensichtlich erübrigen würde.

Nach seiner Ansicht sind die Gegenstände der Philosophie vielmehr die „Sinnprinzipien“, die er in „Sinnfunktionen“ und „Kategorien“ unterteilt. Erstere bezeichnet er als geistige Handlungen, die Sinngebiete festlegen, und letztere als „Formen, durch die in den Sinngebieten Objekte konstituiert werden.“⁵ Die Berechtigung einer „Sinnfunktion“ besteht allein in der Überzeugung, dass sie für die Gestaltung eines gültigen Sinnzusammenhangs unentbehrlich ist. Diese Überzeugung nähert sich zwar der Evidenz an, ohne sie allerdings erreichen zu können. Die Sinnfunktionen sind nämlich keinesfalls am Aufbau eines unveränderlichen statischen Sinnzusammenhangs beteiligt, sondern sie transzendieren wie alle geistigen Prozesse permanent die eigenen Schöpfungen.

Tillich grenzt sich dabei mit seiner synthetischen Grundintention von den Einseitigkeiten des „Idealismus“ mit seiner „Sinngebung“ und „Realismus“ mit seiner „Sinnerfassung“ ab. Beide Auffassungen verabsolutieren nämlich einen Aspekt des geistigen Prozesses und verlieren dabei

¹ Sie zeigt sich u.a. sogar im „Dreischritt“ der „Dialektik göttlichen Lebens“, mit der wir uns auch in dieser Arbeit immer wieder auseinandersetzen müssen. Vgl. S III, 476: „Mit der Erschaffung in die Zeit ist die Möglichkeit zur Selbst-Verwirklichung, zur Entfremdung und zur Wiederversöhnung für die Kreatur gegeben, was – in eschatologischer Terminologie – dasselbe ist wie der Weg von der Essenz über die Existenz zur Essentifikation.“

² Vgl. I, 230-238

³ I, 231

⁴ I, 231

⁵ I, 232

den Zusammenhang mit dem anderen aus dem Auge: Der Idealismus akzentuiert die Produktivität der „Sinnformen“, kann aber den Zusammenhang mit der Wirklichkeit nicht erklären. Der Realismus dagegen konzentriert sich zwar auf die Wirklichkeit, ohne allerdings ihren Bezug zu den Sinnformen plausibel machen zu können. Tillich muss demgegenüber sowohl eine ideale Sinnsphäre wie eine sinnvoll geformte Wirklichkeit ablehnen, weil sie letztlich seiner grenzüberwindenden Absicht diametral widersprechen. Denn sie begründen einen unüberwindlichen Dualismus von Geist und Sein. Darum besteht Tillich darauf, dass der „Sinn [...] überhaupt nicht gegeben [ist], weder ideal noch real, sondern er ist intendiert und er kommt im Geiste zur Erfüllung.“¹ Damit bestätigt sich einmal mehr die grundlegende Bedeutung seines sinntheoretischen Ansatzes und die universale synthetische Intention, die er damit verfolgt, wenn er die gesamte Wirklichkeit auf einen unbedingten Sinn hin ausgerichtet sieht, dessen Verwirklichung in allen geistigen Akten angestrebt werden kann.

Dieser verbindenden Grundtendenz entspricht, dass die Elemente „Denken und Sein“ oder „Sinnform und Sinngehalt“ selbst keine Sinnprinzipien, also Sinnfunktionen oder Kategorien, sind, sondern „Prinzip[ien] des Sinnes selbst.“² Diese sind somit ihre Voraussetzung, indem sie „das System der Sinnprinzipien und damit das System des Geistes überhaupt“³ konstituiert. Diesen unauflösbaren Zusammenhang würden ein „Logismus“ und „Alogismus“ in Frage stellen: Ein „Logismus“ relativiert das Sein zu einer Kategorie neben anderen, spaltet damit den Gehalt vom Denken ab und entzieht dem Sinn seinen Grund. Ein „Alogismus“ relativiert das Denken zu einer „Sinnfunktion“ neben anderen und zerstört so mit dem Sinnzusammenhang aller Funktionen den Sinn selbst. Im „Metalogismus“ dagegen zeigt sich sein synthetisches Vorhaben, wenn Tillich versucht den dynamischen Zusammenhang zwischen dem universalen, alles begründenden Sein und der Einheit der Sinnfunktionen zu gewährleisten. Denn der „Metalogismus dringt durch die Sinnfunktionen hindurch zu den Elementen des Sinnes selbst und findet in ihnen das universale spannungsreiche Prinzip, auf dem er [...] das System des Geistes überhaupt aufbauen kann.“⁴

3.2.2.3.3. Die Dialektik von Theonomie und Autonomie

Tillich unterscheidet nun zwei Ausprägungen dieser auf den unbedingten Sinn ausgerichteten „Geisteshaltung“, denen wir schon in der Kultur-Rede begegneten, wenn auch nicht in dieser sinntheoretischen Zuspitzung: eine autonome und eine theonome.⁵ Der autonomen Haltung geht es um die optimale Form und sie berücksichtigt den Gehalt und unbedingten Sinn nur, um diese bedingte Form zu begründen. Der theonomen Haltung dagegen geht es um den Gehalt und unbedingten Sinn und sie berücksichtigt die bedingten Formen nur, um den unbedingten Sinn zu erfassen.

Damit variiert er nur ein entscheidendes Anliegen, mit dem er auch die Grenzkonflikte von Autonomie und Heteronomie, der doppelten Wahrheit oder von Kultur und Religion zu lösen versucht. Es ist in seiner Bedeutung für Tillich kaum zu überschätzen. Darum überschreibt Pannenberg zu Recht in seiner „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland“⁶ das gesamte Kapitel über Tillich mit „Theonomie“⁷. Es ist für ihn zudem letztlich Ausdruck eines zentralen Anliegens neuzeitlicher Theologie seit Schleiermacher: nämlich des Versuchs, auch das Subjekt neu zu begründen. Denn die Autonomie der Kultur ist durch das Unbedingte nur dann neu zu begründen, wenn dies auch für die Autonomie des Subjekts gilt, das die Voraussetzung einer autonomen Kultur darstellt. „Bei Tillich Begriff der Autonomie geht es also um die Lösung des die ganze Geschichte des neuzeitlichen Denkens bewegenden Ringens um die Konstitutionsbedingungen der Subjektivität“⁸.

¹ I, 233

² I, 234

³ I, 234

⁴ I, 234

⁵ Vgl. oben Seite 113f.; zur Theonomie vgl. Seite 128 Anm. 6

⁶ Vgl. Pannenberg, 1997

⁷ Vgl. Pannenberg, 1997, 332: „Theonomie: Gott, Religion und Geschichte bei Paul Tillich“

⁸ Pannenberg, 1979, 333

Auch in seinem „System der Wissenschaften“ bemüht er sich darum, und zwar mit der angesprochenen sinntheoretischen Ausrichtung: Theonomie und Autonomie sind demnach nicht verschiedene Sinnfunktionen, sondern nur verschiedene Aspekte bzw. Haltungen einer Sinnfunktion. Sie sind Ausdruck der Dialektik von Denken und Sein, also der Sinnelemente. Einmal mehr bestätigt sich so die synthetische Tendenz und dialektische Struktur seines Denkens

Tillich setzt im autonomen Bereich an, wenn er sein „System der Geisteswissenschaften“¹ entwickelt und versucht erst dann, die theonome Haltung in allen Sinnbezirken herauszuarbeiten. Einem solchen Vorgehen liegt eine grundlegende Annahme Tillichs zugrunde, der wir ebenfalls schon in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ begegnen² und die er nun auch auf die Sinnsphäre bezieht: dass nämlich „Religion keine Sinnsphäre neben den anderen ist, sondern eine Haltung in allen Sphären: Die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte. [...] Die normative Religionswissenschaft kann es deswegen auch nicht mit einem Objekt neben anderen zu tun haben, sondern mit einer in allen Sinngebieten möglichen Intention. Normative Religionswissenschaft ist theonome Geisteswissenschaft.“³ Sie verwirklicht sich in Theologie und Metaphysik.

Auch hier zeigt sich die Dialektik von Denken und Sein: Theonomie als fundierender unbedingter Gehalt oder Sinn jeder Denkform zielt nämlich auf das Sein, ist aber auch auf die bedingten, fundierten bzw. autonomen Denkformen angewiesen, um sich verwirklichen zu können. Autonomie dagegen geht es zwar um das Denken, also um die Gültigkeit der bedingten Denkformen. Sie kommt dabei aber nicht umhin, auch das Unbedingte berücksichtigen, das sich in diesen Formen ausdrückt und diese fundiert.

Tillich sieht in dieser Dialektik das konfliktreiche Verhältnis der Sinnelemente grundlegend analysiert und geklärt: Jede Sinnerfüllung stellt demnach die unauflösliche dialektische Einheit dieser beiden Aspekte dar, in der unendlichen Vielfalt ihrer Akzentuierungen. Ihre Aufspaltung dagegen führt zwangsläufig zur gegenseitigen Zerstörung: „Autonomie für sich treibt zur leeren gehaltlosen Form, Theonomie für sich zum formlosen Gehalt. Eins aber ist so unwirklich wie das andere.“⁴ Diese Zuordnung von theonomem und autonomem Element zeigt die Merkmale, die in ihrer Ambivalenz für Tillich typisch sind: zum einen sein universaler, synthetischer Zug, der Grenzen überwindet zwischen einseitiger entleert-formalistischer Autonomie und heteronomer Theonomie. Zum anderen warnt er vor Grenzüberschreitungen, wenn sich die Elemente verabsolutieren und unangemessene Konflikte provozieren:

Das Unbedingte als der entscheidende Begriff der Metaphysik und Theologie kann nämlich „nicht bewiesen, sondern nur aufgewiesen werden“⁵. Ist es doch kein Seiendes unter bedingten Seienden, sondern der unbedingte Sinn, der jedes Seiende begründet bzw. - in der Terminologie Tillichs – „fundiert“⁶. Es transzendiert also zwar alle bedingten Formen, dennoch lässt es sich nur mit diesen erfassen und ausdrücken, die darum symbolisch verstanden werden müssen. Die angemessene – schöpferische - metaphysische Haltung bedient sich demnach zwar der wissenschaftlichen Begriffe, aber versteht sie als ästhetische symbolische Ausdrucksformen. Dass diese wissenschaftlichen und ästhetischen Aspekte für die Metaphysik unverzichtbar sind, entspricht Tillichs elementarem Einheitsstreben: Sieht er doch in der Metaphysik den Hinweis auf „die ursprüngliche Einheit, aus der beide hervorgegangen sind und zu der sie wesensgemäß zurückstreben“⁷, zu einer Einheit, wie sie in der Mythologie ursprünglich gegeben war. Deshalb sieht er im System, das die „Einheit von Seinsbegriff und Sinnbegriff“⁸ anstrebt, das metaphysische „Erkenntnisziel“. Ihre „Erkenntnishaltung“ zielt seiner Ansicht nach auf die „Einheit von Form und Gehaltserfassung, von wissenschaftlicher und ästhetischer Anschauung, von Seinswahrnehmung und Sinnverstehen. Der Erkenntnisweg der Metaphysik ist die Anschauung des unbedingten Gehaltes in den bedingten

¹ I, 228

² Vgl oben Seite 113

³ I, 228

⁴ I, 272

⁵ I, 253

⁶ Vgl. z.B. I, 253ff.

⁷ I, 254

⁸ I, 256

Formen“¹.

Wenn er schließlich ihre „Gewißheitsart“² darstellt, deutet sich sein Verständnis der oben erläuterten „Grundoffenbarung“³ an: Denn es handelt sich, weil jede metaphysische Erkenntnis auf das Unbedingte ausgerichtet ist, zwar um die „unbedingte, alles, auch die formale Evidenz fundierende Gewißheit des Unbedingten.“⁴ Allerdings kann sich diese Erkenntnis immer nur in den bedingten Ausdrucksformen geistiger Schöpfungen verwirklichen, die nur relativen „Überzeugungscharakter“ haben. „Diese eigentümliche, spannungsreiche Einheit von Urgewißheit und Überzeugung gehört wesensgemäß zu jeder Metaphysik.“⁵

Deshalb liegt das konflikträchtige Missverständnis nahe, den „rationalen Symbolen Unbedingtheit und Ewigkeit zuzusprechen.“⁶ Die Theonomie kann sich also heteronom der Formen bedienen, sie verabsolutieren – „heiligen“⁷, wie er es formuliert - und so für diese aufgrund eigener angemaßter Unbedingtheit eine unangemessene Gültigkeit beanspruchen. Sie überschreitet damit eine Grenze, welche durch die Autonomie und Bedingtheit der Formen gesetzt ist, und schafft einen metaphysisch-religiösen Sonderbereich, der die anderen Funktionen fremdbestimmt. In Wissenschaft und Kunst kann es also nur eine theonome oder auch autonome Haltung geben, niemals aber eine theonome Wissenschaft oder Kunst. Denn dies widerspricht der Autonomie und Bedingtheit wissenschaftlicher Forschung und künstlerischen Schaffens.

Dies trifft unter umgekehrten Vorzeichen auch auf die Metaphysik zu: Ihre Haltung bzw. Methode kann autonom oder theonom sein, sie selbst jedoch niemals autonom, sondern immer nur theonom, will sie nicht dem Missverständnis rationaler Metaphysik verfallen und sich so selbst zerstören. Auch für die Theologie ergeben sich so bedeutsame Grenzen: Sie kann nämlich niemals die Grenze zu autonomer Wissenschaft oder Kunst überschreiten, indem sie sich direkt in deren geistiges Schaffen einmischt oder sich direkt daran beteiligt, auch nicht durch eine schöpferische „theologische Ästhetik und Wissenschaftslehre.“⁸ Sie muss sich vielmehr als „eine Metatheorie der Wissenschaften überhaupt“⁹ darauf beschränken, das von Wissenschaft und Kunst bereitgestellte Material auf seine theonomen Haltungen, Methoden und Stile hin zu analysieren. Sie kann so auf Material aufmerksam machen, das sich für die theonome Bildung von Symbolen eignet. Diese scharfe Grenzmarkierung zwischen theonomer Metaphysik bzw. Theologie einerseits und autonomer Wissenschaft oder Kunst andererseits ist – wie Tillich formuliert – „außerordentlich wichtig, da sie die theonome Intention daran hindert, heteronom zu werden und die fundierten Sinnsphären zu zerstören.“¹⁰

Umgekehrt besteht natürlich auch die Gefahr, dass die Autonomie jeglichen unbedingten Gehalt grundsätzlich bestreitet oder verteidigt, indem sie „Symbole rationalisiert, begründend oder bekämpfend, deren Sinn es lediglich ist, Ausdruck des Gehaltes zu sein.“¹¹ Sie überschreitet damit die Grenze ihrer rationalen Möglichkeiten, welche durch den unbedingten Gehalt gesetzt ist, der zwar symbolisch, nicht aber unmittelbar-rational- ausgedrückt werden kann. Eine solche Grenzüberschreitung führt letztlich zur Entleerung und Profanisierung autonomer Kulturformen, die sich als eigene säkulare Bereiche von dem unbedingten, religiösen Element abgrenzen.

Wenn in der Theologie der Versuch einer theonomen Metaphysik heute der Dogmatik oder Systematik zugeteilt wird, ergibt sich eine zusätzliche Herausforderung: Gehört die Theologie doch zu einer Gemeinschaft einer Kirche, aus der heraus sie schöpferisch tätig werden und dabei die vorgegebenen Symbole aufgreifen muss. Es ist bemerkenswert, wie es Tillich mit seiner

¹ I, 256

² I, 256

³ Zu Tillichs Verständnis der „Grundoffenbarung“ vgl. Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁴ I, 256f.

⁵ I, 257

⁶ I, 279

⁷ I, 272

⁸ I, 280

⁹ Cordemann, 2011, 120

¹⁰ I, 280

¹¹ I, 272

Interpretation einmal mehr gelingt, dabei die Freiheit des Denkens zu gewährleisten trotz seiner konfessionell-kirchlichen Gebundenheit. Sofern nämlich keinerlei Zwang ausgeübt, sondern die Möglichkeit eingeräumt wird, sich frei um eine Erkenntnis der „Wahrheit im Dogma“¹ zu bemühen, kann diese individuell-konfessionelle Voraussetzung „den Wahrheitswert der Dogmatik keineswegs beeinträchtigen.“² Das Gegenteil ist sogar der Fall, sie ermöglicht ihn erst: Stellt doch für Tillich - wie gezeigt -, die individuell-schöpferische Verwirklichung der Wahrheit im Gegensatz zur Reproduktion abstrakter Allgemeingültigkeiten nicht nur keine Einschränkung dar, sondern sie macht aufgrund ihrer Relevanz erst ihren eigentlichen, d.h. existentiell bedeutsamen Wert aus. Für Tillich hat die Dogmatik als „theonome Metaphysik“ demnach - einmal mehr - eine „synthetische Aufgabe“³ zu erfüllen: Hat sie doch die metaphysische Symbolik und die autonome Begrifflichkeit so einander zuzuordnen, dass nicht nur die theonome Ausrichtung des Dogmas gewahrt bleibt, sondern auch seine Relevanz deutlich wird. Wie Class Cordemann zeigt, grenzt er sich so von einem überwiegend subjektiven Verständnis der Dogmatik ab, wie wir es bei Hirsch, Troeltsch oder Hermann finden und orientiert sich stattdessen an Ritschl, der die Konfessionalität stärker gewichtet. Indem er dadurch den Gefahren einseitiger Heteronomie und Autonomie bei konservativ-beharrenden und liberal-innovativen Kräften vorbeugt, gelingt es Tillich erneut, einen sinnvollen Kompromiss zwischen einseitigen Positionen zu vermitteln.⁴ Auch dabei ist er letztlich Ansätzen seiner Kultur-Rede von 1919 treu geblieben⁵, auch wenn er ihre Funktion nun im Kontext geistiger Zusammenhänge mit seiner sinntheoretischen Weiterentwicklung präziser beschreiben kann.⁶

3.2.2.3.4. Zwischen Wertfreiheit und Subjektivismus⁷, Rationalismus und Irrationalismus⁸

Für Tillich ist mit seinem Verständnis des schöpferischen Charakters der Wissenschaft auch das sogenannte Problem wissenschaftlicher Wertfreiheit, das Anknüpfungspunkte für den Vergleich mit Jaspers und Weber bietet⁹, grundsätzlich überwunden. Hält er doch die Auffassung für undifferenziert und unangemessen, dass Wertung eine „subjektive Beeinträchtigung der Wahrheit“¹⁰ sei, also eine zu beseitigende Fehlerquelle. Denn „Wertung ist der (freilich irreführende) Ausdruck dafür, daß alle Sinnerfüllung schöpferisch ist und daß darum die Wissenschaft als Sinnerfüllung individuell-schöpferische Form haben muß.“¹¹ Neben dieser grundsätzlich verengten und negativen Konnotation des Wertbegriffs in der Wissenschaft kritisiert Tillich vor allem, dass diese Problematik pauschal für alle und nicht differenziert nach einzelnen Wissenschaftsgruppen diskutiert wird. Muss doch der Anteil der Wertung bzw. die „individuell-schöpferische Form“ auf jedem Erkenntnisgebiet dem entsprechenden Erkenntnisgegenstand angepasst werden und darum unterschiedlich ausfallen: So ist sie zwar in den Geisteswissenschaften beherrschendes Prinzip, allerdings findet es sich auch in den Denk- und Seinswissenschaften: Erstere können nämlich wegen der Endlichkeit unserer Vernunft immer nur eine begrenzte Anzahl ihrer Gegenstände „subjektiv“ auswählen. Letztere weisen es offensichtlich in der Gestalt- und Wesenserkenntnis auf, die unlöslich mit der empirischen Wahrnehmung verknüpft ist. Aber auch noch dort, wo das geisteswissenschaftliche Schöpferische am weitesten in den Hintergrund

¹ I, 278

² I, 278

³ I, 279

⁴ Zu dieser Analyse des Dogmatik-Verständnisses Tillichs vgl. Cordemann, 2011, 121f.

⁵ Vgl. IX, 14f.: „Aufgabe der Theologie ist es demnach, von einem konkreten Standpunkt aus auf Grund der religionsphilosophischen Kategorien und unter Einbettung des individuellen Standpunktes in den konfessionellen und den allgemein religionsgeschichtlichen und den geistesgeschichtlichen überhaupt ein normatives Religionssystem zu entwerfen.“

⁶ Zu dieser sinntheoretischen Optimierung im System der Wissenschaften vgl. auch Danz (Barth und Tillich), 2011, 217

⁷ Vgl. I, 284-289

⁸ Vgl. I, 290-293

⁹ Zur Frage der Wertfreiheit bei Jaspers vgl. oben Kapitel 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46)

¹⁰ I, 289

¹¹ I, 289

gedrängt wurde wie in den Naturwissenschaften, ist es zu finden, und sei es nur in der Auswahl der Methoden. Tillich ist es äußerst wichtig, dass diese Unterschiede die Einheit der Wissenschaft keineswegs in Frage stellen können, da sie nur das eine Prinzip unterschiedlich akzentuieren.

Tillich wehrt gegenüber seinem „dynamische[n] Wahrheitsgedanke[n]“¹ ein verbreitetes Missverständnis ab: Die Vorstellungen einer „individuell-schöpferischen“ Beziehung zwischen den Erkenntnismethoden und den Erkenntnisgegenständen führten zum „Relativismus“. Tillich hält dagegen: „Die Lehre von der schöpferischen Sinnerfüllung ist, weit entfernt davon, selbst Relativismus zu sein, viel mehr die Überwindung des Relativismus.“² Ist es doch gerade das passive, rein rezeptive Verhältnis zum verabsolutierten Erkenntnisgegenstand, das die Erkenntnis relativiert. Sie beschränkt sich nämlich darauf, entweder im Realismus eine unveränderliche Realität abzubilden oder im Idealismus absolut gesetzte Ideen zu akzeptieren. Beide Haltungen aber verabsolutieren das Objekt, relativieren die Erkenntnis und leisten so Relativismus und Skepsis Vorschub.

Eine mit dem Gegenstand „individuell schöpferisch“ verbundene Wahrheit, die selbstverständlich dem wissenschaftlichen Kriterium des rational Allgemeingültigen genügt, ist dagegen die überzeugendste Darstellung eines Sinnzusammenhangs. Stellt sie doch als die individuelle Sinnerfüllung die notwendige individuelle Verwirklichung des Allgemeinen dar und „komplettiert“ damit sozusagen die Wahrheit, welche ansonsten nur eine abstrakte Allgemeingültigkeit wäre. Tillich formuliert es so: „Die Wahrheit ist der lebendige Prozess der individuellen schöpferischen Sinnerfüllung, der Prozess, in dem das Objekt im geistigen Akt zur Erfüllung kommt.“³

Tillichs Ansatz erscheint als weitaus umfassendere und differenziertere Alternative zu einem heute weit verbreiteten Vorurteil, einer verengten Sicht, in der naturwissenschaftliche Methoden pauschal überschätzt oder sogar ideologisiert werden. Dies hat ohne Zweifel die negative Konnotation des Wertbegriffs zur Folge bzw. die Überschätzung der Wertfreiheit führt zur zunehmenden Monopolisierung naturwissenschaftlicher Methoden als Leitwissenschaften. Dies gilt zumindest in einem unreflektierten vorwissenschaftlichen öffentlichen Bewusstsein. Differenzierte wissenschaftstheoretische Reflexionen sind dann nur noch eine Sache von Spezialisten, Philosophen oder Wissenschaftstheoretikern, die allerdings außerhalb solcher Fachkreise kaum noch wahrgenommen werden. Besteht unter dieser Voraussetzung nicht die Gefahr, dass es nicht nur zu einer Verengung wissenschaftlicher Erkenntnis kommt, sondern unserer Sicht der Wirklichkeit überhaupt. Kann dies nicht zum Verlust vielfältiger kultureller Inhalte aus Literatur, Kunst, Philosophie oder Religion führen?

Tillich sieht mit seinem Verständnis der Wissenschaft als „Akt schöpferischer Sinnerfüllung“⁴ nicht nur das Problem der Wertfreiheit, sondern auch des Lebensbezugs der Wissenschaft prinzipiell gelöst. Sieht Tillich doch in einem „Akt schöpferischer Sinnerfüllung“ nichts anderes als einen „Akt des Lebens selbst.“⁵ Eine rationalistische Sicht der Wissenschaft lehnt dagegen beim Erkennen und Wissen jeden konkreten Lebensbezug ab. Wissenschaftliche Erkenntnis soll nämlich gerade darin bestehen, dass sie jede lebendige Beziehung zum Sein und damit zu allen Dingen ausklammert und sich ausschließlich auf die rationale Form konzentriert. Tillich konstatiert einer solchen Position, dass sie einem grundlegenden Aspekt jeder wissenschaftlichen Erkenntnis gerecht wird: ihrem unbedingten Anspruch auf rationale Gültigkeit, der mit logischer Korrektheit das Allgemeine individuell schöpferisch verwirklicht. Eine so verstandene wissenschaftliche Korrektheit bedeutet für die Erkenntnis – so Tillich – aber keineswegs „die Aufhebung der Lebensbeziehung zu den Dingen und Herstellung einer reinen Formbeziehung.“⁶ Eine lebendige Erkenntnisbeziehung zum Sein und Lebenssinn ist für die Wissenschaft vielmehr notwendig, wenn sie nicht in einen unaufhebbaren Widerspruch zum Leben geraten will. Die wissenschaftliche Erkenntnis bediente sich dann nämlich nur entleerter rationaler Formen und könnte so nur „entseeltes

¹ I, 289

² I, 289

³ I, 289

⁴ I, 290

⁵ I, 290

⁶ I, 290

Erkenntnismaterial“¹ vorweisen.

Die Lösung, welche die „pragmatische Auffassung“² vorschlägt, kann Tillich zu Recht nicht überzeugen: Versucht sie doch, den Widerspruch zwischen rationalistischer Wissenschaft und Leben dadurch aufzuheben, dass sie die Einflüsse irrationaler Lebensbedingungen auf wissenschaftliche Rationalität verabsolutiert und so „das Erkennen ins Leben auflösen“³ will. So aber gibt sie den Anspruch auf Gültigkeit wissenschaftliche Aussagen preis, indem sie diese zu einer reinen Funktion irrationaler Voraussetzungen degradiert. Damit hebt sie auch den Wahrheitsanspruch ihrer eigenen Position auf. Tillichs Verständnis der „schöpferischen Wissenschaft“ dagegen bezieht die gesamte Wirklichkeit mit ein, belässt ihr dabei „ihr Eigenleben, ihr[en] Gehalt“⁴, indem sie den in ihr intendierten Sinn des Seins aufgreift und in der Erkenntnis zur Erfüllung bringt. Gleichzeitig stellt sie sich dem Anspruch des Allgemeinen, der unbedingten Form. Nur so kann sowohl dem Gehalt und der Eigenart des Seins als auch dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit genügt werden. Damit sieht Tillich die Aufgabe der „metalogischen Methode“ erfüllt, beide Elemente des Sinnes, Denken und Sein, zu berücksichtigen.

Seinen Fokus allerdings legt Tillich bei alledem auf die metaphysische Haltung, die in jedem Sinnzusammenhang herausarbeitet, dass er letztlich auf den unbedingten Sinn ausgerichtet bzw. durch diesen „fundiert“ ist. Die Metaphysik gesteht somit auch der Wissenschaft einerseits uneingeschränkt ihre Autonomie zu, andererseits kann sie ihr im Verhältnis zu den Gegenständen ihren „theonomen“ Charakter verdeutlichen. Denn es „ist der Eros zum Unbedingten, der die Tiefe jeder erkennenden Wirklichkeitsbeziehung ausmacht. Alle Wissenschaft kann zum Dienst am Unbedingten werden, sie kann der Wille werden, in jedem Einzelnen das Unbedingte zu erschauen.“⁵ Dieser Überzeugung ist Tillich - wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird - treu geblieben.⁶

Die Wissenschaft bietet mit ihren Begriffen der Metaphysik zwar reichhaltiges Material, aber sie darf dieses metaphysisch, also in einem unbedingten Sinne, verwendetes Material immer nur symbolisch verstehen. „Das ist der wahre, mit der Autonomie vereinte theonome Lebenssinn der Wissenschaft.“⁷ Neben seinem synthetischen Grundanliegen zeigt sich hier also auch sein ausgeprägtes Grenzbewusstsein. Es geht ihm zwar um die Einheit der Wissenschaft mit dem Leben, dem Lebenssinn und der Metaphysik, die in allem das Unbedingte verdeutlichen kann. Aber gerade wegen diesem „Eros zum Unbedingten“⁸ sind Grenzen strikt zu beachten, weil in diesem Grenzgebiet zwischen Unbedingtem und Bedingtem vielerlei Gefahren von Verwechslungen lauern. Er warnt darum ausdrücklich insbesondere vor ideologischen Grenzüberschreitungen, ebenfalls ein lebenslanges Anliegen Tillichs wie im Übrigen auch Jaspers':⁹ „Nichts ist gegenwärtig für die Wiedervereinigung von Wissenschaft und Leben gefährlicher als der Versuch, die Wissenschaft zur Weltanschauungslehre zu machen“¹⁰.

Bezeichnend für sein synthetisches lebenslanges Grundanliegen ist, dass Tillich allein im letzten Abschnitt seines „Systems der Wissenschaften“¹¹ die Begriffe „Einigung“, „eins sein“, „Vereinigung“ sowie dreimal „Einheit“ verwendet. Es handelt sich zudem um zentrale resümierende Aussagen wie z.B. dem abschließenden Fazit seiner aufwändigen wissenschaftstheoretischen Arbeit: „Nur in der vollkommenen *Einheit* von *Theonomie* und *Autonomie* kommt die Wissenschaft, wie jeder sinnerfüllende Akt, zu ihrer Wahrheit.“¹² Er bringt damit zum Ausdruck, dass er mit der Autonomie der Form den wissenschaftlichen

¹ I, 290

² I, 290

³ I, 290

⁴ I, 291

⁵ I, 292

⁶ Vgl. Seite 218

⁷ I, 292

⁸ I, 292

⁹ Zur Warnung vor ideologischen Grenzüberschreitungen vgl. z.B. die Seiten 23, 142, 196

¹⁰ I, 292; vgl. in dieser Arbeit auch Seite 218

¹¹ Vgl. I, 292f.

¹² I, 293

Wahrheitsanspruch ebenso gewährleisten will wie den theonomen Gehalt, ohne allerdings - wie sich immer wieder bestätigt – die Grenzen zwischen Denken und Sein, Bedingtem und Unbedingtem, aber auch Theorie und Praxis zu vernachlässigen. Unter dieser Voraussetzung sieht er sein eigentliches Ziel einer universalen Einheit erreicht. Denn sowohl die „theoretische Reihe“¹ (Wissenschaft, Kunst, Metaphysik) als auch die „praktische“² (Recht, Gemeinschaft, Ethos) „sind eins in der auf das das Unbedingte gerichteten Gesamthaltung des Bewußtseins.“³

Einmal mehr strebt er die universale grenzübergreifende Synthese an und akzentuiert dabei neben der sinntheoretischen Dimension auch irrationale Aspekte des Lebens, um jeder einseitigen Verfestigung eines Ansatzes, die allein prinzipiell unzureichend ist, vorzubeugen. Dies bestätigt die oben bereits angesprochene These von Tillichs „referenztheoretischen Position“,⁴ die viele begründungstheoretische Ungereimtheiten seines Werkes erklären könnte. Zudem entspricht sie – passend zum Thema meiner Arbeit - seinem explizit formulierten Standpunkt als Denker auf der Grenze⁵, referenztheoretisch verstanden zwischen dem alles übersteigenden „Ermöglichungsgrund“ seines Denkens und dessen „Erkenntnisziel“, die beide identisch und für die Erkenntnis trotz unterschiedlichster Anläufe somit prinzipiell unerreichbar sind. Darum muss er mit seinen unterschiedlichen Ansätzen versuchen, den „Durchbruch“ der laut Dietrich Korsch „unvordenkliche[n] Positivität des Unbedingten“⁶ zu erfassen. Sie ruft jeden kulturellen Ausdruck und somit auch sein Denken hervor, das aber, weil dieser Grund in seinem „Sinnüberschuss“ alle bedingten kulturellen Ausdrucksmöglichkeiten prinzipiell übersteigt, stets hinter seinem „Erkenntnisgegenstand“ zurückbleibt. Darum erscheint er als der vielzitierte „Grund und Abgrund“, auf den sein Denken als „Suchbewegung“ ausgerichtet ist, also auf den Ursprungsgrund jeder Welterfahrung und -deutung, wenn es sich um verschiedene, jeweils unzureichende Formulierungen bemüht wie „Gehalt“, „Substanz“, „Grund und Abgrund“, „Unbedingtes“ und „unbedingter Sinn“, „Tiefe“ oder „Macht des Seins“. Tillichs denkerische Wandlungsfähigkeit könnte also „darauf zurückzuführen sein, dass er aufgrund der diffusen Mittellage seiner religiösen Erkenntnis- und Ausdruckstheorie immer wieder nach neuen Beschreibungsmustern ringt.“⁷

Im Übrigen deutet sich im „System der Wissenschaften“, also bereits in seinem Frühwerk, mit seiner Gewichtung des Lebens sein späterer universaler, alles umfassender Lebensbegriff an, den er seiner „Systematischen Theologie“ zugrunde legt. Dass er dann überwiegend ontologische, existenz- und lebensphilosophische Begriffe berücksichtigt, entspricht ebenfalls sowohl seinem grenzübergreifenden synthetischen Grundanliegen als auch seiner „referenztheoretischen Suchbewegung“. Wenn sich Tillich dabei um angemessene Antworten auf die von Krisen begleiteten gewaltigen Umbrüche nach dem ersten Weltkrieg und die existentielle Sinnkrise in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bemüht, reagiert er auch auf seinen wechselnden historischen, aber auch geographischen Kontext.⁸ All das – referenztheoretischer Ansatz und zeitbedingte Erfordernisse - erklärt auch die Inkonsistenzen oder Widersprüche seines Denkens, mit der alle Versuche zu kämpfen haben, die sich mit begründungstheoretischen Gesamtzusammenhängen in seinem Werk beschäftigen.

Dem entspricht aber auch, dass trotz der Vielfalt denkerischer Suchbewegungen Tillichs Werk keineswegs unüberbrückbare Brüche aufzuweisen scheint, sondern dass in ihm durchaus eine kontinuierliche Entwicklung erkennbar ist, in der sich die Unterschiede eher wie verschiedene Akzente ausnehmen. Bleibt er sich doch bei alledem mit seinen unermüdlichen Versuchen treu, grenzübergreifende Zusammenhänge zwischen Bedingtem und Unbedingtem herauszuarbeiten.

Neben den damit verbundenen begründungstheoretischen Problemen gehört es zu den großen grundlegenden Stärken Tillichs, so unermüdlich auch vor Grenzübergreifen zu warnen: also vor

¹ Vgl. I, 246-257

² Vgl. I, 257-271

³ Vgl. I, 292f.

⁴ Vgl. Seite 26 Anm. 6

⁵ Vgl. AGr und Gr

⁶ Korsch, 2011, 198

⁷ Lauster, 2011, 423

⁸ Zur Anpassung Tillichs mit seinem Denken an unterschiedliche historische und geographische Herausforderungen vgl. Schüßler (Abkehr), 2011, 164ff.

objektivierenden Verfestigungen, die sich zu ideologischen Grenzüberschreitungen auszuwachsen drohen. Weil jeder kulturelle oder theologische Deutungsversuch hinter dem „Sinnüberschuss“ des „Durchbruchsmoments“ zurückbleibt, darf er sich nicht verfestigen und „dämonisch“ verabsolutieren, sondern muss sich stets an seine Grenzen erinnern, sich relativieren lassen. Das erscheint insbesondere für einen Denker wie Tillich, der die großen Synthesen anstrebt, ein effektives Gegengewicht zu sein. Lauern doch gerade im Grenzgebiet zwischen Unbedingtem und Bedingtem vielerlei Gefahren, die er im Übrigen auch mit seinem „protestantischem Prinzip“ bekämpft. Diese Flexibilität, mit der er seine „unzulänglichen“ Begründungen adaptiert und transformiert, im Dienste seines eigentlichen Anliegens wohlgemerkt, macht neben der effizienten Ideologiekritik auch die beeindruckende Vielfalt, den Reichtum seines Werkes aus¹ - ein weiteres Gegengewicht zum oft angesprochenen Problem der Abstraktheit seiner universalen Synthesen.

Auf dieses Problem stoßen wir allerdings auch im „System der Wissenschaften“, daher stellt sich erneut die Frage, ob in der beschriebenen Einheit, die Tillich anstrebt, die Fülle des Lebens tatsächlich berücksichtigt ist. In der Tat versucht er, einen einseitigen Rationalismus zu überwinden, der sich auf abstrakte Begrifflichkeit beschränkt. Aber kann er selbst dieser Gefahr entgehen, wenn er in allem den unbedingten Sinn sieht und unter dieser Perspektive sozusagen eine universale Einheitlichkeit herausarbeiten will? Die Vorzüge seines Ansatzes liegen auf der Hand. Klammert er mit seinem Wissenschaftsverständnis doch tatsächlich keinen Wirklichkeitsbereich aus, sondern kann alles einbeziehen. Allerdings ist Tillich selbst bei der Verwirklichung seines sinntheoretischen, kulturtheologischen Programms – wie oben bereits angesprochen – nicht über wenige konkrete Ansätze hinausgekommen.² Ist dies möglicherweise darin begründet, dass eine solche universale Einheitlichkeit einer Wirklichkeit mit ihrer unüberschaubar sperrigen Vielfalt nur zum Preis einer bis zu äußersten Abstraktion verdünnten Begrifflichkeit zu haben ist? Erscheint darum Tillich Denken zwar einerseits faszinierend, weil es diese umfassende Weite aufweist, universalen Synthesen wagt und so mit seinem System faszinierende Einsichten in ungeahnte Zusammenhänge über alle Grenzen hinweg bietet. Aber kommt es andererseits darum oft nicht über programmatische abstrakte Skizzierungen hinaus, die erst noch einer konkreten Durchführung bedürfen? Kann er also seinem eigenen Anspruch tatsächlich gerecht werden, das Leben zu berücksichtigen, und zwar in seiner umfassendsten, grenzüberwindenden Weite, aber auch konkreten Fülle, wie er es dann in seiner Systematischen Theologie zugrunde legen will?³ Nicht zum ersten Mal stellt sich darüber hinaus die grundsätzliche Frage, ob es überhaupt prinzipiell möglich ist, das Geforderte, im Einzelnen konkret umzusetzen. Marc Dumas weist darauf hin, dass für „E. Hirsch [...] Tillichs Ansatz zu formal und abstrakt [ist], er ist nur ein dialektisches Spiel, wenig geeignet, sich wirklich in der Geschichte zu engagieren.“⁴ Das bestätigt Haigis' bereits erwähnte Skepsis bezüglich einer solchen am unbedingten Sinn orientierten Theologie der Kultur: Erscheint sie ihm doch angesichts menschlicher Endlichkeit und des kulturellen Autonomieanspruchs letztlich unerfüllbar und daher kann die religiöse Sphäre, der Gehalt des unbedingten Sinns, für die Reflexion im besten Falle nur als „Grenzbegriff“ fungieren.⁵

Aber sind es nicht ohnehin gerade diese Grenzen eines solch spekulativen, ambitionierten Werks, die über sich hinausweisen, in ihrer Offenheit Neues anregen? Wirkt der bescheidene „Realist“, der im Bewusstsein seiner begrenzten Möglichkeiten sich mit dem Machbaren, dem Fertig-Abgeschlossenen begnügt daneben nicht auch im wörtlichen Sinne „abgeschlossen“, d.h. nicht offen, um neue Impulse auszusenden? Bietet Tillich nicht stattdessen, weil er sich in neue Horizonte vorwagt, was vielfältige, auch kritische Fragen aufwirft, weitaus mehr Innovationspotential, Herausforderungen zur Weiterarbeit?

¹ Vgl. Seite 26 Anm. 6

² Zur Umsetzung seines kulturtheologischen Programms, das über Ansätze nicht hinausgekommen ist vgl. oben Seite 115f.

³ Zum Lebensbegriff der Systematischen Theologie vgl. oben Kapitel 3.2.2.4. Universales „Leben“ und seine „Grenzkonflikte“ (Seite 144)

⁴ Dumas, 2011, 484

⁵ Vgl. oben Seite 115

3.2.2.4. Universales „Leben“ und seine „Grenzkonflikte“¹

Seit dem Neuansatz seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ setzt sich Tillich, wie die bisherige Erarbeitung zeigt, mit der Grenze zwischen Kultur und Religion, dem Bedingten und Unbedingten auseinander. Im dritten Band seiner „Systematischen Theologie“ greift Tillich die in dieser Arbeit thematisierten „Grenzfragen“ erneut auf, allerdings teilweise mit neuer Terminologie²: Er definiert Religion nun als „Selbsttranszendierung des Lebens in der Dimension des Geistes“³. Auch in diesem Fall vernachlässigt Tillich eine präzisere Begriffsbestimmung: Ist das, was er als Religion bezeichnet, nicht eigentlich eine der grundlegendsten und allgemeinsten religiösen Erfahrungen, von der sich ihre Manifestationen als Religion unterscheiden ließe mit ihrer Vielfalt allgemeiner oder konkreter, auch institutionalisierter, Erscheinungsformen, zu denen auch die „Selbsttranszendierung“ gehört. Unbeschadet von solchen möglichen Differenzierungen kommt dieser Definition – wie wir sehen werden – eine Schlüsselfunktion im Gesamtentwurf seiner Systematik zu.

Bezeichnenderweise liegen seiner „Systematischen Theologie“ insbesondere mit seinem Lebensbegriff⁴ denkbar umfassendste Vorstellungen zugrunde, weil sie sowohl die gesamte Wirklichkeit der Welt und des Menschen⁵ mit ihren Grenzkonflikten berücksichtigt als auch das „göttliche Leben“⁶, das auf die Überwindung dieser Konflikte abzielt. Dabei bewegt er sich als Denker mit seiner Terminologie stets auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie. Tillich fokussiert sich also – wie sich wiederum andeutet – auch in seinem „Spätwerk“ keineswegs auf das Trennende von Grenzen. Sondern er scheint immer auch die universalen Zusammenhänge des voneinander Abgegrenzten im Blick zu haben. Welche Funktion Grenzen in diesem System haben, sollte sich also erneut exemplarisch verifizieren lassen, in seinen Stärken und Schwächen. Dabei ist im Blick zu behalten, inwiefern Tillich dem Religionsbegriff und Kulturverständnis seines Frühwerks treu geblieben ist? Hat er in seinem Spätwerk möglicherweise versucht, die oben dargestellte paradigmatische Neubestimmung der Grenze zwischen Religion bzw. Theologie und Kultur bzw. Philosophie oder dem Bedingten und Unbedingtem, sogar noch konsequenter weiterzuentwickeln und zu präzisieren?

3.2.2.4.1. Verbindendes („Dimension“) statt Trennendes („Schicht“)⁷

Wenn Tillich davon ausgeht, dass eine „Selbst-Transzendierung des Lebens“, also Religion, erst in der „Dimension des Geistes“⁸ möglich ist, so bekräftigt er nur frühere Ansätze: So verbindet er bereits 1923 im „System der Wissenschaften“ die sinntheoretische Fundierung seines Frühwerks mit einer Geistphilosophie. Weil dies auch unter dem thematischen Aspekt dieser Arbeit, der Grenze, von großer Bedeutung für sein Gesamtwerk ist und aktuelle Bezüge zur gegenwärtigen Diskussion des Sinnbegriffs ermöglicht, ist dies in einem besonderen Kapitel zu erläutern.⁹ Mit seinem Verständnis des Geistes im Spätwerk bestätigt er zudem die frühere Antwort auf eine zentrale Grenzfrage: dass nämlich Religion – grenzüberschreitend – in alle Lebensprozesse

¹ In diesem Kapitel berücksichtige ich Teile meiner Examensarbeit „Der Begriff der Angst in Paul Tillichs Schriften ‚Systematische Theologie‘ und ‚Mut zum Sein‘“ (Vgl. insbesondere Salomon, 2000, 8-11, 12f., 16-19, 23-28, 42, 61-67, 72-82) und überarbeite sie im Hinblick auf die „Grenzfragen“ dieser Dissertation.

² Als Forschungsliteratur zum „späten“ Tillich vgl. Anzenberger, 1998; Baumert, 2014; Deuser, 2012, 175-194; Dienstbeck, 2015, 32-59; Ernst, 1988; Hummel, 1999; Koch, 1989, 169-206; Neugebauer, 2012, 123-150; Rösler, 2011; Schüßler (Abkehr), 2011, 152-168; Sturm, 2015, 91-118; Torggler, 2015; Wenz, 1979; Wittschier, 1975

³ SIII, 117f.

⁴ Zum Lebensgriff vgl. Neugebauer, 2012, 123-150

⁵ Vgl. SIII, 22: „Wenn die Aktualisierung des Potentiellen eine Strukturbedingung aller Wesen ist und diese Aktualisierung Leben genannt wird, dann führt dies automatisch zum universalen Lebensbegriff, der alles Seiende umfasst. Folgerichtig muss das Entstehen und Vergehen von Sternen oder Felsen ebenfalls ‚Lebensprozess‘ genannt werden.“

⁶ Vgl. SIII, 474-477

⁷ Zu den Begriffen „Schicht“ und „Dimension“ vgl. SIII, 23-41

⁸ SIII, 117f.

⁹ Zu dieser wichtigen Synthese von Sinntheorie und Geistphilosophie im „System der Wissenschaften“ vgl. Kapitel 3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“ (Seite 128)

hineinreicht. Denn die „Dimension des Geistes“ darf keinesfalls als abgegrenzter Sonderbereich der Realität neben anderen missverstanden werden. Deshalb lehnt Tillich auch den Begriff der „Schicht“ ab, akzentuiert er doch genau diese Abgrenzung: also die Trennung des Geistigen von anderen Schichten wie dem Psychischem, Körperlichen und Biologischen oder sogar konfliktträchtige Gegensätze. Dies führt zu unbefriedigenden pauschalen Polarisierungen und wechselseitigen Infragestellungen, wenn im Biologismus Geistiges auf biologische, im Psychologismus auf psychische oder im Idealismus alles auf geistige Prozesse reduziert wird.¹

Als besonders verhängnisvoll hat sich der Begriff der „Schicht“ auf das Verhältnis zwischen Kultur und Religion ausgewirkt, wenn beide angeblich „unvereinbare Schichten“ in zerstörerischen Grenzkonflikten Absolutheitsansprüche erheben: So ignoriert die Religion mit ihrer Fremdbestimmung immer wieder die Autonomie der Kultur, die Kultur versucht die Religion „den Normen der autonomen Vernunft zu unterwerfen“² und beide missverstehen sich dabei selbst. Tillich lehnt daher alle Vorstellungen ab, welche die mythisch-symbolische Bedeutung der Unterscheidung in göttliche/religiöse und menschliche/kulturelle „Schichten“ übersehen „wie im religiösen Dualismus und theologischen Supranaturalismus“³. Ein solches unreflektiertes sogenanntes „wörtliches“ Missverständnis der „Metapher Schicht“, wie Tillich sie auch nennt, lässt sich offensichtlich nicht verhindern. Weil eine solche Auffassung aber eine „Unzahl abergläubischer Konsequenzen“⁴ und Absurditäten wie beispielsweise die Verabsolutierung überholter Weltbilder biblischer Schöpfungsberichte zur Folge hat, hält er die Verwendung dieser Metapher grundsätzlich für zu gefährlich.

Die Metapher der „Dimension“ dagegen vermeidet derartige unproduktive Polarisierungen und Grenzkonflikte. Sie kann sowohl der Autonomie kultureller Vielfalt und dem religiösen Anspruch gerecht werden – wie es Tillich auch in seinem Frühwerk anstrebt – also auch der Realität in ihrer Einheit und Komplexität sowohl von Unbedingtem und Bedingtem bzw. – wie sich noch im Einzelnen zeigen wird – von „Essentiellen“ und „Existentiellen“ als auch Anorganischen, Organischen, Psychischen und Geistigen.⁵ Wie schon mehrfach erwähnt, zeigt sich hier erneut, wie Tillich mit der Grenzproblematik umgeht: Er unterscheidet zwar wiederum durchaus verschiedene Elemente, ohne allerdings die Grenze zwischen ihnen zu verabsolutieren. Er akzentuiert vielmehr – hier verwendet er die schon häufiger zitierte Wendung – die „Einheit des Lebens jenseits seiner Konflikte“⁶

Zwar liegen den Metaphern der „Dimension“ wie der „Schicht“ räumliche Vorstellungen zugrunde. Allerdings können schon die Dimensionen des Raumes nicht wie die Schichten in Konflikt miteinander geraten, sondern sie treffen in einem Fluchtpunkt zusammen. „Sie kreuzen sich, ohne sich zu stören.“ Wie viel mehr zielt der menschliche Geist in seiner sinnstiftenden Einheit von „Dynamik und Form“ bzw. „Vitalität“ und „Intentionalität“⁷ aus dem personalen Zentrum auf eine strukturierte, sinnvolle Einheit ab, auf „die vieldimensionale Einheit des Lebens“⁸ mit allen seinen Funktionen und Elementen. So kann das Verbindende akzentuiert werden in der Auseinandersetzung mit grundsätzlichen Grenzen. Denn die Metapher der „Dimension“ kann die Unterschiede zwischen den genannten verschiedenen Bereichen der gesamten Wirklichkeit ebenso differenziert zum Ausdruck bringen wie ihre Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge. Mit dieser grenzübergreifenden Perspektive bestätigt Tillich nur den grundlegenden universalen Ansatz im „System des Wissenschaften“, indem er sowohl die sinntheoretischen als auch geistphilosophischen Ansätze aufgreift und fortführt.

¹ Zum Lebensgriff, und zwar unter dem Aspekt der Grenze zur Naturwissenschaft vgl. insbesondere Neugebauer, 2012, 123-150

² SIII, 25

³ SIII, 25

⁴ SIII, 25

⁵ Vgl. SIII, 26

⁶ SIII, 26

⁷ Vgl. S I(2), 212ff.

⁸ S III, 21

3.2.2.4.2. Zwischen Potentialität und Aktualität, Essentiellem und Existentiellem

Seine volle Wirkung kann der Begriff der „Dimension“ im Gegensatz zu dem der „Schicht“ allerdings erst im Rahmen seines „Lebensbegriffs“, eines universalen ontologischen Wirklichkeitsverständnisses, entfalten, das Tillich nicht nur seiner „Systematischen Theologie“¹, sondern seinem gesamten „Spätwerk“ explizit zugrunde legt.² Es ist aber auch schon in seinen „frühen“ Werken – wie wir sehen werden – implizit enthalten. Präzisiert er doch im dritten Band der Systematischen Theologie sein ohnehin schon immer universales Verständnis der Religion und Kultur mit seinem ontologischen, „universalen Lebensbegriff, der alles Seiende umfaßt.“³ Gleichzeitig versucht er mit dem Begriff des „Geistes“ ähnlich wie im „System der Wissenschaften“ sowohl den Aspekt einer strukturierten Einheit zu akzentuieren als auch die vieldimensionalen Unterschiede mit allen Funktionen und Elementen zu berücksichtigen. Sein später ontologischer „Lebensbegriff“ erweist sich also mit der Universalität und Differenzierung kompatibel, die Tillich lebenslang anstrebt.

Die Universalität seines Lebensbegriff sieht Tillich in der Tradition Aristoteles' begründet, vor allem in dessen Annahme, dass „Leben [...] die ‚Aktualisierung des Seins‘ [ist]“⁴. Nach diesem dynamischen Verständnis handelt es sich beim Leben demnach um Prozesse, die sich nicht nur auf Organisches oder „Lebendiges“ beziehen, sondern auf alles Seiende, und somit beispielsweise auch auf „das Entstehen und Vergehen von Sternen und Felsen“⁵, wie Tillich betont. Er weiß sich mit diesem denkbar umfassenden Lebensbegriff auch in Übereinstimmung mit der Lebensphilosophie, die ebenfalls Aristoteles' Definition aufgriff und in diesem Sinne jede Einschränkung auf Organisches überwinden und Leben so zu einem „Fundamentalbegriff“⁶ weiterentwickeln konnte.⁷ Tillich greift zwar Aristoteles' universale Unterscheidung von Potentialität und Aktualität auf. Indem er sie aber existentialistisch deutet, und zwar mit den Begriffen des „Essentiellen“ und „Existentiellen“⁸, strebt er zudem eine angemessene Differenzierung an: Es handelt sich, so Tillich, um die beiden „Hauptqualitäten des Seins, die meinem ganzen theologischen System zugrunde liegen“⁹. Er hat sie sich – mit allen Stärken und Schwächen, wie sich zeigen wird – in der frühen Auseinandersetzung mit Schelling erarbeitet.¹⁰

Sie ermöglichen Tillich einerseits – so viel sei hier schon angedeutet –, theologischen Traditionen überraschend neue Aspekte abzugewinnen. Er bewegt sich dabei als Denker einmal mehr auf der Grenze zwischen Philosophie und Religion bzw. Theologie, wenn er nicht nur versucht, theologische Inhalte philosophisch bzw. philosophische Traditionen theologisch zu deuten, sondern auch verschiedene philosophische Traditionen auf einander zu beziehen und so im kreativen Austausch wechselseitig neue ungewohnte Aspekte zu erschließen. Andererseits – auch das sei vorweggenommen – birgt diese interdisziplinäre „Gratwanderung“ mit ihren grenzüberschreitenden Synthesen auch Gefahren: So werden wir immer wieder auf Spannungen und Brüche stoßen, deren Ursachen bereits in diesen Ansätzen Tillichs zu finden sind: zwischen philosophischen, vor allem ontologischen Ansätzen mit ihren abstrakten Begriffen und biblischen Traditionen in ihrer konkreten Personalität¹¹, aber auch zwischen traditionellen ontologischen und existenzphilosophischen Inhalten.¹²

Zum Leben gehört – wie Tillich weiter philosophisch präzisiert – keine rein ideelle, sondern nur

¹ Vgl. fast den gesamten dritten Band, SIII

² Vgl. Neugebauer, 2012, 123-150

³ SIII, 22

⁴ SIII, 21

⁵ SIII, 22

⁶ SIII, 22

⁷ Vgl. SIII, 22

⁸ Vgl. S III, 22

⁹ SIII, 21

¹⁰ Zum Einfluss Schellings auf Tillich vgl. IV, 133-144; Schnübbe, 1985, 129ff.

¹¹ Zu dieser grundlegenden Spannung vgl. insbesondere Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

¹² Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 41f.

„diejenige Essenz, die die Potentialität hat aktuell zu werden“¹. Tillich legt zwar großen Wert darauf, das „potentielle“ Essentielle vom „aktualisierten“ Existentiellen, das mit seiner Aktualisierung zwangsläufig der Entfremdung unterworfen ist, strikt zu unterscheiden². Dennoch verwendet er nicht nur für das aktualisierte „Entfremdete“ sondern auch für das „potentielle“ Essentielle den Begriff Existenz. Außerdem bezeichnet er damit auch das bloße Vorhandensein.³ Auch hier ist er nicht immer konsequent.

⁴Tillich greift – wie bereits angedeutet – Traditionen griechischer Philosophie auf, wenn für ihn – metaphorisch verstanden – alles, was existiert, zum Sein, aber auch noch zum Nichtsein gehört und damit endlich ist. Tillich interpretiert mit dieser philosophischen Beschreibung der „essentiellen Endlichkeit“⁵ das christliche Verständnis der „Geschöpflichkeit“ vor dem „Fall“⁶. Wenn diese ihre Potentialitäten aktualisiert, steht sie zwar einerseits „aus der reinen Potentialität [...] heraus“⁷, teilweise aber auch noch darin. Eine vollkommene Aktualisierung aller Potentialitäten bleibt nämlich unerreichbar und damit auch in dieser Existenzform noch Nichtsein mit Sein gemischt.

Einmal mehr ist es verblüffend, wie kreativ und mühelos es ihm mit diesem „Grenzgang“ gelingt, scheinbar gegensätzliche theologisch-christliche und philosophische Traditionen miteinander ins Gespräch und so ganz neu zum Sprechen zu bringen. Seine Stärke ist dabei – wie gerade die Unterscheidung von Essenz und Existenz zeigt – ohne Zweifel der fast über die gesamte Geistesgeschichte gespannte systematische Entwurf, der die Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten über die Grenzen verschiedener Disziplinen, Schulen und Traditionen hinweg herausarbeitet. Allerdings zeigen sich im Detail dann doch auch Unstimmigkeiten, wenn die Interpretation der christlichen Tradition mit Hilfe philosophischer Terminologie problematische Akzentverschiebungen bewirkt oder philosophische Vorstellungen gegenüber christlichen Traditionen sogar ein Übergewicht bekommen⁸:

Ein solches Problem ist z.B. auch der bereits hier angedeutete Übergang von der Essenz zur Existenz. Drängen sich dazu doch einige Fragen auf: Begriffe wie „relatives Nichtsein“ oder „Noch-Nicht-Seiendes“ für das geschöpfliche, essentielle Sein akzentuieren den Unterschied zum aktualisierten Sein als Mangel. Auch wenn es sich nur um eine Begrifflichkeit handelt, die einen Aspekt der Relation zwischen dem essentiellen und existentiellen Sein beschreiben will, so deutet sich doch schon hier ein Problem an: Ist der Übergang vom potentiellen zum aktuellen Sein nicht notwendig⁹, da er den Mangel des „nur“ Potentiellen behebt, obwohl er dadurch seine Potentialität, die seine Essentialität ausmacht, einbüßt?¹⁰ Tillich interpretiert diesen tragischen Konflikt darum auch folgerichtig als dialektischen Gegensatz zweier beschränkter Seinsformen und damit eine notwendige Voraussetzung für die umfassende Synthese des „Neuen Seins“¹¹?

Tillich war sich der Schwierigkeiten, den Übergang von der Essenz zur Existenz zu erfassen, durchaus bewusst. Er ist für ihn auch darin begründet, dass essentielles Sein immer nur in „existentieller Verzerrung“¹² gegenwärtig ist. Es kann daher nur symbolisch oder metaphorisch umschrieben werden.

Darum versucht Tillich im Anschluss an Kierkegaard den Zustand der Potentialität metaphorisch als „träumende Unschuld“¹³ zu deuten. Mit „Unschuld“ kann allerdings keineswegs Vollkommenheit gemeint sein, die Gott allein vorbehalten ist, der die endliche Begrifflichkeit von

¹ SIII, 21f.

² Vgl. SII, 37ff.; 52

³ Vgl. z.B. I, 380

⁴ Die folgenden Ausführungen dieses Kapitels beziehen sich auf SII, 25-52

⁵ SI, 235

⁶ Zu Tillichs Verständnis des Mythos vom „Fall“ vgl. Sturm, 2015, 91-118

⁷ SII, 26f.

⁸ Zu dieser problematischen Akzentverschiebung, die teilweise auch im Folgenden angesprochen werden vgl. z.B. Wenz, 1975, 254-265

⁹ Zum Problem der schicksalhaften Notwendigkeit des „Übergangs von der Essenz zur Existenz“ vgl. Bümlein, 1974, 67-71

¹⁰ Vgl. SIII, 475, wo Tillich vom „bloß Potentiellen“ spricht

¹¹ Vgl. SIII, 453

¹² SII, 41

¹³ SII, 40

Potentialität und Aktualität transzendiert. Außerdem wäre dann der „Fall“ bzw. Übergang zur entfremdeten Existenz kaum zu erklären.

Das Geschöpf sieht sich also mit dem Dilemma konfrontiert, „entweder seine träumende Unschuld zu bewahren, ohne wirkliches Dasein zu erleben, oder seine Unschuld zu verlieren“¹, indem es sich aktualisiert und so mit seiner essentiellen Endlichkeit auch der existentiellen Entfremdung verfällt. Tillich selbst weist darauf hin, dass damit in seiner Theologie Schöpfung und Fall koinzidieren.² Diese Konsequenz ist für ihn unvermeidlich, da es seiner Ansicht nach – wie angedeutet – keine plausible Begründung dafür gibt, essentielles Sein als historische paradiesische Zustände in Vergangenheit und Zukunft zu deuten. Gottes gute Schöpfung ist für ihn vielmehr reine Potentialität. „Wird sie aktualisiert, so verfällt sie durch Freiheit und Schicksal der universalen Entfremdung.“³ Dieses Zusammenfallen von geschöpflicher Endlichkeit und ihrer existentiellen Entfremdung gilt für jeden göttlichen Schöpfungsakt zu jeder Zeit. Der Mythos vom Sündenfall ist ein Symbol für diesen ständigen Übergang.

Diese Koinzidenz von Schöpfung und Fall wurde zu Recht vielfach kritisiert:⁴ Widerspricht sie doch dem christlichen Schöpfungsgedanken, der unmissverständlich eine gute Schöpfung voraussetzt. Bei Tillich dagegen verfällt diese zwangsläufig existentieller Entfremdung und Sünde, wenn sie sich und damit ihre Vollkommenheit verwirklicht. Dass dies mit dem christlichen Schöpfungsgedanken nicht zu vereinbaren ist, wird durch die absurde Konsequenz einer solchen Annahme noch deutlicher: Wenn nämlich Existenz – als zwangsläufige Folge unvermeidlicher Aktualisierung der potentiellen Essenz – mit der „gefallenen“ Schöpfung identisch ist, dann müsste Erlösung von der Existenz als solcher wieder befreien, das Dasein also wieder aufheben.⁵

Hinzu kommt, dass nach christlichem Schöpfungsverständnis Gott den „fertigen“, eigenverantwortlichen Menschen schafft und nicht seine bloße Potenz bzw. Essenz, die sich dann noch zu verwirklichen und damit in Sünde zu fallen hätte.⁶ Dieser theologischen entspricht eine weitere grundsätzliche philosophische Problematik: Wie nämlich soll Essenz ohne „wirkliches Dasein“ vorstellbar sein, gibt es nicht nur Essenz oder Wesen von etwas Seiendem, das also bereits existiert?⁷

Tillich selbst scheint sich dieser Probleme bewusst zu sein: Er besteht darauf auch ausdrücklich darauf, material koinzidierte kreatürliche Essenz und entfremdete Existenz umso entschiedener formal auseinander zu halten. Denn für ihn „muß die Theologie darauf bestehen, daß der Sprung von der Essenz zur Existenz den Charakter des Sprunges und nicht den struktureller Notwendigkeit hat. Trotz ihrer tragischen Universalität kann die Existenz nicht aus der Essenz abgeleitet werden.“⁸ Zu Recht merkt Pannenberg kritisch an, dass sich hier „die Frage [erhebt] nach dem Subjekt des behaupteten Sprunges, das dafür doch wohl als schon existierend zu denken wäre.“⁹

Abgesehen davon besteht Tillich bei diesem Übergang auf einem „Bruch“¹⁰ bzw. „Sprung“¹¹, weil er sich nicht nur mit der christlichen, sondern auch platonischen Vorstellung von allen idealistischen und naturalistischen Ansätzen abgrenzen will.¹² Diese verwischen wie Hegels „Essentialismus“ den Unterschied, indem sie zwischen Existenz und Essenz einen ableitbaren notwendigen

¹ SII, 42; vgl. dazu auch das von der Psychologie beschriebene Phänomen der Initiationsangst, z. B. bei: Bräutigam/Zettl, 1987, 25f.

² Vgl. S II, 52: „Verwirklichte Schöpfung und entfremdete Existenz sind materialiter identisch“.

³ SII, 52.

⁴ Zur Kritik an der Koinzidenz von Schöpfung und Fall vgl. u.a. Pannenberg, 1997, 345f.; Wenz, 1975, 256ff.

⁵ Zur Konsequenz dieser Annahme, also dass der Übergang von der Essenz zu Existenz Entfremdung bedeutet vgl. Peters, E.H.: Tillichs Doctrine of Essence, Existence and the Christ, in: Journal of Religion 43, 1963, 302, zitiert nach Wenz, 1975, 258f. Anm. 52: „Does it not follow that salvation is *from* existence if existence is estrangement?“

⁶ Vgl. Pannenberg, 1997, 346: „Die Reduktion auf Potentialität verfehlt auch den Schöpfungsgedanken selber, weil der Schöpfungsakt seinem Wesen nach auf das selbständige Dasein des Geschöpfes abzielt.“

⁷ Vgl. Pannenberg, 1997, 345: „Philosophisch ist sie [die Vorstellung eines Übergangs vom Wesen zur Existenz] unsinnig, weil ‚Wesen‘ primär immer schon das Wesen von etwas Existierendem ist.“

⁸ SII, 52

⁹ Pannenberg, 1997, 345 Anm. 221

¹⁰ SII, 36

¹¹ SII, 52

¹² Zu diesem Problem des „Übergangs von der Essenz zur Existenz“ und des „Falls“ vgl. SIII, 35ff.

Zusammenhang konstruieren bzw. „Fall“ und Sünde als sinnvolle Bestandteile in die Schöpfung integrieren. Die Kluft zwischen Essenz und Existenz wird entweder geleugnet oder als Mangel interpretiert, der im Zuge schrittweiser Annäherung überwunden werden kann. Dies widerspricht jedoch Tillichs Auffassung vom Wesen des Menschen, der sich mit dem Konflikt konfrontiert sieht zwischen dem unerreichbaren, unbedingten Anspruch der Essenz und der verzweifelten Situation existentieller Entfremdung. Der Mensch trägt Verantwortung, weil er frei ist, sich selbst und seine Welt zu transzendieren. Andererseits sind „alle Potentialitäten, die seine Freiheit konstituieren, [...] durch den Gegenpol, sein Schicksal begrenzt.“¹ Gerade das, was ihn letztlich zum Ebenbild Gottes macht, seine Freiheit, lässt ihn immer wieder am Schicksal scheitern, an seiner Endlichkeit, an den Einschränkungen seiner biografisch gewachsenen individuellen und universalen, physischen, psychischen und sozialen Dispositionen - bis hin zur bewussten Abwendung von Gott.

Allerdings wird nicht ersichtlich, wie solche Beteuerungen zur Lösung der aufgezeigten Probleme des Übergangs von der potentiellen Essenz zur aktualisierten Existenz etwas beitragen sollen.

Wird neben all diesen kritischen Anfragen die dialektische Entwicklung von Schöpfung (Essenz) über Entfremdung (Existenz) zur Erlösung („Essentifikation“)² nicht zudem zu einem notwendigen, überindividuellen, kosmischen und schicksalhaften Geschehen? Kann demgegenüber die konkrete menschliche Befindlichkeit mit ihrer relativen Freiheit und ihren zu verantwortenden Schuldanteilen noch ernst genug genommen werden oder besteht nicht die Gefahr einer Funktionalisierung?³ Kann sich der Mensch in seiner existentiellen Verzweiflung und Verantwortlichkeit angesprochen fühlen durch eine Theologie, die ihr Verständnis menschlicher Existenz - als einem integrierten Bestandteil eines universalen Prozesses - in letzter Konsequenz von ihrer Lehre des göttlichen Lebens ableitet?⁴ Und - schließlich - worin besteht in diesem notwendig erscheinenden Geschehen der Einsatz Gottes, das Element seiner liebenden Selbsthingabe? Solche mögliche Konsequenzen würden einem zentralen Anliegen Tillichs diametral widersprechen, der oben bereits erwähnten seelsorgerlicher Absicht auch seines Denkens, der wir immer wieder begegnen werden. Diese Fragen sind im Folgenden zu beachten!

Bei aller scheinbaren Tiefsinnigkeit und Stringenz, die solche Gedanken innerhalb seines Systems haben, ist daher mit Norbert Ernst zu fragen, ob sie das „universale Faktum der Entfremdung begreiflicher machen“⁵. Und selbst wenn ein solcher Übergang zwischen Essenz und Existenz vorstellbar wäre: Warum bedeutet Aktualisierung gleichzeitig immer auch Entfremdung in diesem unlösbar scheinenden, tragischen Konflikt zwischen diesen beiden Alternativen, die für sich genommen unvollständig sind? Seine Darstellung des Übergangs von der Essenz zur Existenz bieten schon allein darum keinen direkten Erkenntnisgewinn gegenüber dem Mythos vom „Sündenfall“, weil es sich dabei – wie Pannenberg zu Recht kritisiert⁶ – letztlich ebenfalls um mythologische Vorstellungen handelt, die auf die altgriechische Philosophie⁷ und Schelling⁸

¹ SII, 38

² Vgl. SIII, 475

³ Zu diesem hier und anderer Stelle ausgeführten folgenreichen Vorwurf, dass „die Welt[...] zum Medium [wird], durch das Gott sich selbst verwirklicht“, vgl. Wittschier, 1975, 184-206

⁴ Zu diesem notwendig erscheinenden Prozess „göttlichen Lebens“, in dem der Mensch zu kurz zu kommen droht, vgl. Röer, 1975, 299f.; Wittschier, 1975, 184

⁵ Ernst, 1988, 61

⁶ Vgl. Pannenberg, 1997, 345

⁷ Vgl. Wenz, 1975, 255: „Nicht umsonst wurde häufig auf eine Strukturanalogie von Mythologie und Wesensphilosophie – speziell altgriechischer Provenienz – hingewiesen. Denn beiden gilt [...] die Wirklichkeit als vor aller Geschichte feststehend, während sie im Geschichtlichen nur einen defizienten Modus von Wirklichkeit zu sehen vermögen.“

⁸ Vgl. insbesondere Tillichs späten Vortrag zum 100. Todestag von Schelling am 26.09.1954 „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes“ (IV, 133-144); Pannenberg, 1997, 344f.: „Im Anschluss an den späten Schelling unterschied Tillich zwischen einem ‚essentiellen‘ Sein der Geschöpfe und ihrer dem göttlichen Ursprung entfremdeten ‚Existenz‘. Schellings Vorstellung eines Sprunges von der Essenz, dem vom Schöpfer gesetzten Wesen des Geschöpfes, zur Existenz als Form seines selbständigen Daseins hat Tillich seit seiner theologischen Dissertation über ‚Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung‘ (1912) fasziniert als Chance, der erweckungstheologischen Auffassung des Schuldbewußtseins als Fundament der Gottesbeziehung eine philosophische Basis zu verschaffen und damit zugleich eine transmoralische Deutung des Sündenfalls und der Sünde selber zu verbinden.“

zurückgehen. Erhärtert dies nicht den Verdacht, er verfolge mit dieser begrifflichen Deutung eine übergeordnete Intention innerhalb seines Systems, funktionalisiere also dieses Geschehen sozusagen? Aus der Perspektive des göttlichen Lebens handelte es sich dann hier um den oben angesprochenen dialektischen Gegensatz von potentiell und aktualisiertem Sein, also zweier Seinsstrukturen, die jeweils für sich alleine gleichermaßen unvollkommen wären. Sie könnten sich folglich erst im dialektischen göttlichen Gesamtprozess als sinnvolle notwendige Zwischenstadien in einer Synthese zur Vollkommenheit ergänzen. Wird diese universale idealistische Entwicklung göttlichen Lebens jedoch ausgeklammert und seine Deutung des „Falls“ isoliert betrachtet, dann bleibt diese seltsam abstrakt und wenig aussagekräftig. Hätte das aber nicht wiederum die Konsequenz, dass hier in Tillichs Denken eine Akzentverschiebung festzustellen wäre, von unserer augenblicklichen konkreten angsterfüllten Situation existentieller Entfremdung mit ihrer persönlich zu verantwortenden Schuld (und natürlich auch ihrer Überwindung) einerseits hin zur Gesamtschau seines alles integrierenden Systems abstrakter Seinsformen andererseits. Das Moment seiner idealistischen Herkunft, Wittschier bezeichnet es als „Hegelschen Naturalismus“¹, gegen das der - von Tillich begrüßte - existentialistische Protest laut wurde, könnte also gegenüber seinen existentiellen Fundierungen ein Übergewicht bekommen.²

Tillichs vielgepriesene Leistung besteht sicherlich darin, dass er klassisches ontologisches und zu seiner Zeit modernes existenzphilosophisches Gedankengut sowie psychologische Ansätze berücksichtigt, um den überindividuellen schicksalhaften Aspekt der Entfremdung überraschend neu herauszustellen³. Dennoch bezeichnet er selbst den Übergang von der Essenz zur entfremdeten Existenz auch als „persönliche Schuld und tragisches Schicksal.“⁴ Worin besteht nun aber bei diesem Vorgang konkret der menschliche Schuldanteil? Wird er, falls er auszumachen ist, von Tillich ernst genug genommen oder gerät er in den Hintergrund⁵? Außerdem wäre zu fragen - im Anschluss an die oben angesprochene Dialektik göttlichen Lebens, ob Tillich wirklich seinem hier formulierten Anspruch gerecht wird. Denn er betont zwar den Charakter des Sprungs beim Übergang von der Essenz zur Existenz bzw. die strikte Trennung beider Strukturen. Aber hat im Gesamtzusammenhang der Entwicklung göttlichen Lebens, in dem Essenz und Existenz als Vorstufen des Neuen Seins erscheinen, der Übergang nicht doch etwas strukturell Notwendiges. Könnte diese Priorität der Zwangsläufigkeit göttlicher Selbstverwirklichung der Grund sein für die Vernachlässigung der menschlichen Freiheit bzw. des zu verantwortenden Schuldanteils und der existentiellen Konflikte?

Damit deuten sich bereits erste Anknüpfungsmöglichkeiten für den Vergleich mit Jaspers an: Hätten doch sowohl Tillichs Bestreben, Grenzen zu überwinden, also auch Jaspers Verabsolutierung von Grenzen zwar gegensätzliche, allerdings gleichermaßen problematische „Nebenwirkungen“: nämlich einerseits die individuellen existentiellen Grenzkonflikte zugunsten des essentialistischen Systems zu vernachlässigen bei Tillich und andererseits die Verabsolutierungen existentieller Grenzerfahrungen auf Kosten produktiver (Erkenntnis-)Zusammenhänge bei Jaspers.

3.2.2.4.3. Religion als Selbsttranszendierung⁶

In seinem Spätwerk definiert Tillich Religion wie gesagt als „Selbsttranszendierung des Lebens in der Dimension des Geistes“⁷. Damit wehrt Tillich noch deutlicher als in seinem Frühwerk intellektualistische Verengungen seines Kultur- oder Sinnbegriffs oder dualistische Schichtenmodelle von Kultur und Religion ab ebenso wie organisch-biologistische Verkürzungen seines Lebensbegriffs. Stattdessen bekräftigt er seine ursprüngliche Überzeugung, dass die Erfahrung des Unbedingten grenzüberschreitend in alle Lebensprozesse hineinreicht.

Im „Aus-sich-herausgehen“ und „Bei-sich-bleiben“ aller Lebensprozesse zeigt sich Tillich zwar

¹ Wittschier, 1975, 184

² Vgl. Wittschier, 1975, 202-204

³ Vgl. dazu z. B. Allwohn, 1972, 126 oder Elsässer, 1976, 14

⁴ SII, 55

⁵ Vgl. auch: Bümlein, 1974, 67-71

⁶ Zur „Selbsttranszendierung vgl. SIII, 107-133

⁷ SIII, 117f.

auch „eine Art von Selbst-Transzendierung“¹, die allerdings ausschließlich innerhalb menschlicher Endlichkeit stattfindet. Zwar vermag auch die „Selbst-Transzendierung“ in der „Dimension des Geistes“ die Grenzen der Endlichkeit nicht zu überschreiten, aber sie kann die Bedingtheit und Zweideutigkeit menschlichen Lebens als Ganzes thematisieren und darüber hinaus fragen - nach dem Unendlichen, Unbedingten, Unzweideutigen. Diese Frage stellt der Mensch in der Religion und dort empfängt er auch eine Antwort. Allerdings darf diese Antwort keineswegs mit der Religion, die ebenfalls zweideutig ist, verwechselt werden. Sie kann demnach nur Mitteilung sein, die endliches, zweideutiges Leben und damit auch die Religion transzendiert.²

Diese „Selbsttranszendierung“ ist nur im Menschen möglich, in der „Dimension des Geistes“, die alle anderen Dimensionen voraussetzt.³ In ihr vereinigen und vollenden sich wie im Fluchtpunkt Anorganisches, Organisches und Psychisches mit den „Funktionen“ des Lebens und ontologischen Elemente in der „zentrierten Einheit“ der Person. In diesen dynamisch-vitalen und strukturierend-intentionalen Kräften, also in der „Einheit von Seins-Macht und Seins-Sinn“⁴, die er als Geist definiert, sieht Tillich die Vollendung des Lebens. Denn nur in ihr kann Leben die Abspaltung der Religion in den existentiellen „Grenzkonflikten“ der Zweideutigkeit erfahren, sich in relativer Freiheit von seiner Endlichkeit lösen, sich selbst transzendierend nach dem „Unzweideutigen“ sehnen und auf das Unbedingte ausrichten: auf „ein letztes Sein und einen letzten Sinn“⁵ in Kultur und Moral, die sich schließlich in der „Essentifikation“ des „göttlichen Lebens“ vollenden.

Zwar findet sich auch in diesem Verständnis Tillichs wieder die wohlbekannte Terminologie nicht nur der Ontologie, sondern teilweise auch der Lebens- und Existenzphilosophie – mit den erwähnten Problemen: dem vom philosophischen Ansatz abgeleiteten dialektischen Prozess göttlichen Lebens mit seiner abstrakten Begrifflichkeit und seinem spannungsreichen Verhältnis zu den christlichen Symbolen. Allerdings ist es einmal mehr ebenfalls verblüffend, wie Tillich mit seiner systembildenden Kreativität einen notwendig anmutenden Zusammenhang andeutet zwischen der entfremdeten Existenz in ihrer Zweideutigkeit über die Selbsttranszendierung bis zur Essentifikation. Trotz der erwähnten problematischen idealistischen Einflüsse, die auch hier ohne Zweifel nachwirken, scheinen ihm mit diesen Synthesen Einsichten in anthropologische Zusammenhänge zu gelingen, die über das Zeitbedingte hinausgehen: So ist es heute zwar ohne Zweifel hochproblematisch, wie die Diskussion zwischen Philosophen und Hirnforschern zeigt, auf diese Art molekularbiologische von psychischen und geistigen Prozessen zu unterscheiden.⁶ Allerdings betont auch Tillich stets die Einheit dieser Prozesse und akzentuiert mit den Dimensionen nur verschiedene Aspekte. Er versucht so, unterschiedliche Phänomene, die schließlich auch von Hirnforschern ohne ideologische Selbstverabsolutierung nicht „wegdefiniert“ werden können, mit diesen Begriffen zu berücksichtigen.⁷ Sie sind also nur als vorläufige Hypothesen zu verstehen, jederzeit modifizierbar, jedoch keineswegs naiv als objektivierbare Tatsachen aufzufassen. Ihre empirische Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit ist ohnehin ausgeschlossen. Werden doch in der „Selbsttranszendierung des Lebens“ – wie Tillich zu Recht festhält - sowohl alles Empirische als auch die „Subjekt-Objekt-Spaltung“⁸ transzendiert. Sie ist also nicht direkt empirisch nachweisbar, denn dies trifft nur auf endliche Gegenstände und ihre Beziehung untereinander zu, nicht aber auf „das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen.“⁹ „Selbst-Transzendierung“ lässt sich folglich nur dort indirekt beschreiben, wo sie sich im menschlichen Bewusstsein widerspiegelt. Könnte dieses Modell Tillichs in seiner universalen

¹ S III, 43

² Vgl. S III, 130: „Der Mensch kann in seiner Selbst-Transzendierung das niemals erreichen, zu dem hin er sich transzendiert, aber er kann dessen Selbst-Manifestation in der zweideutigen Form der Religion empfangen.“

³ Zu Tillichs „violdimensionalen Anthropologie“ vgl. Rösler, 2011; Torggler, 2015

⁴ SIII, 134

⁵ SIII, 108

⁶ Vgl. auch unten Seite 130

⁷ Zur Diskussion um Geist, Gehirn und Wissenschaft, zur sogenannten „Mind-Brain-Debatte“ vgl. die kritischen Sammelbände aus philosophisch-theologischer Sicht von Körtner/Klein, 2006; Neuner, 2003 und die philosophischen Monographien von Searle, 1986; Searle, 2006

⁸ SIII, 113

⁹ SIII, 107

Kompatibilität nicht immer noch Anregungen bieten, und zwar nicht nur für den interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Philosophie, sondern in der zeitgenössischen Forschung möglicherweise sogar mit den Neurowissenschaften.

Indem Tillich die genannten Dimensionen berücksichtigt, versucht er im Übrigen den „abstrakten Personalismus“ beispielsweise Kants zu überwinden „und gewinnt so das ganzheitliche leiblich-geistig-seelische Menschenbild der Bibel zurück“¹ – eine wichtige positive Gegentendenz zu seinem oft abstrakten Denken, das er teils fernab biblischer Konkretheit entwickelt.

Wenn sich „Selbsttranszendierung“ im menschlichen Bewusstsein widerspiegelt, so zeigt sich Tillich, „die hochdialektische Struktur des menschlichen Geistes und seiner Funktionen“². Er bleibt seinem frühen Verständnis treu, wenn er davon ein „Essentialbild“³ entwirft, das die untrennbare Einheit, aber Unterscheidbarkeit von Moralität, Kultur und Religion verdeutlicht: Die Moralität erhält von der Kultur ihre Inhalte, die Kultur von der Moralität den Imperativ ihrer Selbstbehauptung und beide von der Religion ihren „Unbedingtheitscharakter“⁴.

Tillich versucht hier im dritten Band der „Systematischen Theologie“ mit seinem möglichst umfassenden Verständnis des „Lebens“, der „Dimensionen“ und des „Geistes“ weitere begriffliche Präzisierungen. Diese unterscheiden sich allerdings nicht grundsätzlich von dem, was er bereits mit seiner Kulturrede zum Ausdruck brachte⁵: So stellte er bereits in seiner ersten Verlautbarung zu diesem Sachverhalt fest: Kultur „umfasst ohne weiteres die gesamte Natur und Technik mit.“⁶ Weil aber die Natur für uns nur in der Kultur „vermittelt der Geistesfunktionen, als deren Inbegriff im subjektiven wie im objektiven Sinne wir Kultur auffassen,“⁷ wirklich und bedeutsam werden kann, dominiert in seinem ersten Aufsatz der Begriff der Kultur. Er intendiert aber ebenso wie seine „frühe“ „Kulturtheologie“ bereits die Universalität seiner späteren Begriffe des „Lebens“, der Religion und ihres essentiellen Zusammenhangs. Dies gilt auch für die Moral, die er – wie bereits erwähnt⁸ - in seiner Kulturrede nur am Rande⁹, aber schon bald¹⁰ wie auch in der Systematik ausdrücklich erwähnt. Dies kann als typisches Beispiel dafür gelten, wie sehr Tillich darum bemüht ist, jede Engführung, ja sogar jedes Missverständnis einer solchen zu vermeiden, um sein universales Anliegen nicht zu gefährden. Diese Entwicklungstendenz, begriffliche Korrekturen vorzunehmen, um universale, grenzüberschreitende Zusammenhänge zwischen Religion und fast der gesamten Wirklichkeit besser verdeutlichen zu können, hat nicht nur mit dieser Modifizierung des Kulturbegriffs auch in der „Systematischen Theologie“ ihren Niederschlag gefunden.

Dabei ist zu beachten, dass Tillich mit diesen universalen Zusammenhängen ein Essentialbild entwirft: Es bezieht sich auf potentiell, geschöpfliches Sein, das bestimmungsgemäß in ursprünglicher Einheit mit Gott verbunden und in seiner schöpferischen Seinsmacht gegründet ist. Weil diese es mit seinem Mut so erhält, kann es Endlichkeit, Nichtsein, Vergänglichkeit und Tod standhalten.¹¹

Also sogar schon beim essentiellen Seienden in seiner ursprünglichen Einheit mit dem Sein Selbst berücksichtigt Tillich individuelle Bedrohungen und Ängste. Und trotz der bedenklichen Aspekte seiner idealistischen, universal-synthetischen Tendenzen verliert er mit den Kennzeichen des real „Existierenden“, auf die unter der Überschrift der „Zweideutigkeit“ unten eingegangen wird¹², auch das Trennende nicht aus dem Blick. Diese Tatsache ist ebenfalls zu beachten, wenn seine problematischen idealistischen Tendenzen immer wieder angesprochen werden.

¹ Schnübbe, 1985, 278

² SIII, 116

³ SIII, 116

⁴ SIII, 116

⁵ Vgl. Kapitel 3.2.1. Programmatische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (Seite 105)

⁶ IX, 27

⁷ IX, 26

⁸ Vgl. oben Seite 126

⁹ Vgl. IX, 17

¹⁰ Vgl. IX, 35

¹¹ Zu Gott als dem Grund des Mutes, der die Ängste der Endlichkeit zwar nicht aufhebt, aber überwindet vgl. SI(2), 311-321

¹² Vgl. die Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

Bei all diesen Überlegungen setzt Tillich explizit und dezidiert voraus, dass Religion keine selbständige Funktion des Geistes neben der Kultur und Moral sein kann.¹ Diese ist für ihn eine „logische Notwendigkeit“², die bereits seinem Frühwerk zugrunde liegt.³ Wenn sie nicht nur eine Qualität der anderen Funktionen des Geistes, sondern eine selbstständige Funktion wäre, müsste sich Religion nämlich selbst im unendlichen Regress transzendieren. Dass Selbsttranszendierung nur in den anderen geistigen Funktionen möglich sein kann, ist ihm offensichtlich so wichtig, dass er dies bereits in seiner „späten“ Definition der Religion begrifflich berücksichtigt.

Zwar kommt es in der existentiellen Entfremdung und Profanisierung zur Trennung und Verselbstständigung von Moral und Kultur und „Religion [wird] zu einer Sondersphäre des Geistes“⁴. Aber auch in dieser faktisch-institutionellen Form der Religion kann „Selbsttranszendierung“ nur in ihren bedingten bzw. profanen Aspekten möglich werden oder scheitern. Tillich muss darauf bestehen, denn mit diesem essentiellen Verständnis der Religion als Prinzip entscheidet sich einmal mehr, wie er die Grenze zwischen Religion und Kultur bzw. Moral bestimmt. Es handelt sich also um die „Grenzfrage“, die diese Arbeit zum Thema hat und die ihn sein ganzes Leben beschäftigt. Und einmal mehr entscheidet er sich - anders als Jaspers - gegen Dualismen und Aufspaltungen, für die universalen Zusammenhänge zwischen Moral, Kultur und Religion, also die „Einheit des Lebens jenseits seiner Konflikte“⁵. Es ist die einzig mögliche Entscheidung, weil sie Tillichs Lebensaufgabe bestätigt: die Überwindung der aquinischen Grenzen durch die augustinische Ontologie.

Er bringt diese Intention bereits mit seiner frühen grundlegenden Definition der Religion zum Ausdruck: also mit der „Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität aufgrund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“⁶. Sie bleibt für ihn noch im dritten Band der „Systematischen Theologie“ der Schlüssel für die Lösung seines gravierenden ursprünglichen Grenzkonfliktes, auch wenn sich die Begrifflichkeit verändert und die Akzente verschieben.

Damit lässt sich resümierend wiederholen, dass Tillich mit seinem „späten“ Lebensbegriff versucht, die – immer schon gegebene - grenzüberschreitende Universalität des „früheren“ Kultur- und Religionsverständnisses noch deutlicher herauszuarbeiten, so dass es – wie erwähnt – „alles Seiende umfasst“⁷, und zwar in seiner „Zweideutigkeit“ essentieller und existentieller Strukturen. Tillich wehrt so mit den Begriffen der Dimension und des Geistes zu Recht noch deutlicher das Vorurteil ab, Kultur und Religion als dualistisch voneinander abgegrenzte Schichten zu missverstehen, ohne allerdings Grenzen zu verwischen. Er versucht so einer intellektualistischen Verengung des Kulturbegriffs ebenso vorzubeugen wie einer organisch-biologistischen Verkürzung seines Lebensbegriffs.

So kann er mit seinem späten Religionsbegriff zum Ausdruck bringen, wie sich Leben wegen der Abspaltung von der Religion in den „Grenzkonflikten“ der Zweideutigkeit sich selbst transzendierend nach dem Unzweideutigen sehnt, auf das Unbedingte ausrichtet und schließlich sogar in der dialektischen „Essentifikation“ des „göttlichen Lebens“ vollendet.

Diese begrifflichen Neujustierungen können somit im Rückblick als der berechtigte Versuch gedeutet werden, die skizzierten „Grenzfragen“ seiner früheren „Idee einer Theologie der Kultur“, also wie sowohl der Universalität des Religionsbegriffs als auch der Freiheit der Kultur zu entsprechen ist, noch umfassender, deutlicher, differenzierter und präziser auszuarbeiten. Dass es sich dabei um eine Herausforderung handelt, der sich Tillich zu Recht stellt, wurde mehrfach aufgezeigt, auch wenn – wie ebenfalls immer wieder deutlich wird - seine Lösungsvorschläge nicht durchweg überzeugen können.

¹ Vgl. z.B. SIII, 118

² SIII, 118

³ Vgl. z.B. Kapitel 3.2.1.1.2. Die exemplarische Bedeutung der „Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 107)

⁴ SIII, 119

⁵ SIII, 26

⁶ IX, 18

⁷ SIII, 22

3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion

Während für Tillich das „Essentialbild“ der Religion durch die Einheit von Moral, Kultur und Religion gekennzeichnet ist, kommt es unter den Bedingungen der Existenz zu Abspaltungen und Verselbständigungen. Wenn sich nämlich in der „Dimension des Geistes“ die „Lebensfunktionen“ aktualisieren, so verfallen sie der „existentiellen Entfremdung“ und „Zweideutigkeit“¹: Sie verlieren damit zwar ihre unmittelbare Einheit, nicht aber eine Ahnung von ihrer eigentlichen, essentiellen Zusammengehörigkeit. Diese bleibt – so Tillich – auch im Zustand existentieller Entfremdung „sowohl ‚übergeschichtliche Erinnerung‘ wie ‚utopische Vorwegnahme‘.“² Diese problematischen Mischungen essentieller und existentieller Strukturen mit ihren unvermeidlichen und tragischen „Grenzkonflikten“ bezeichnet Tillich als die „Zweideutigkeiten“ realer Religion.

Zwar besteht Tillich strikt auf der prinzipiellen formalen Unterscheidung von essentiellen und existentiellen Strukturen – wie oben schon erwähnt –, da sonst der Übergang von der Essenz zur Existenz „den Charakter struktureller Notwendigkeit“³ bekäme bzw. – symbolisch ausgedrückt – der „Sündenfall“ ebenfalls Schöpfung Gottes wäre. Dennoch verliert das in der existentiellen Entfremdung aktualisierte Sein niemals völlig seinen „essentiellen Charakter“⁴.

Die unvermeidliche Konfrontation mit dieser „Zweideutigkeit“ erzeugt Ängste, Schuldgefühle und Sehnsucht nach einer Überwindung dieser „Grenzkonflikte“. Für Tillich ist die sogenannte „Angst der Schuld“⁵ Ausdruck dieser „Zweideutigkeit“, des ununterscheidbaren Ineinanders von „essentiellen und existentiellen Strukturen“⁶ und des damit verbundenen Konflikts zwischen der geschöpflichen Bestimmung des Menschen und ihrer als Schuld erlebten Verfehlung in der existentiellen Entfremdung.⁷

Mit dieser Analyse treffen wir erneut auf das Problem, wie sich Schuld angesichts des tragischen unvermeidlichen Übergangs von der Essenz zu Existenz mit ihrer damit unauflöslich verknüpften Entfremdung begründen lässt. Wie also lässt sich der Anteil und das Gewicht persönlich zu verantwortender Taten als eine wichtige Bedingung von Schuld bestimmene, und zwar gegenüber der grundlegenden strukturellen „Sünde“ und Schuld.

Dieses Problem gilt nicht nur für die „Grenzkonflikte“, die sich im Zustand existentieller Entfremdung als Bedrohungen erweisen, sondern auch für die „Grenzüberschreitungen“ zwischen Bedingtem und Unbedingtem in der „Profanisierung“ und „Dämonisierung“. Beide haben ihre Ursache in der fragilen Dialektik von Profanem und Heiligem, in seiner tragischen Zweideutigkeit, wie sie unten in eigenen Kapiteln zu erläutern ist.

Damit bestätigt sich allerdings ebenfalls erneut, dass Tillich neben der Zwangsläufigkeit grenzüberschreitender, notwendig anmutender Prozesse immer auch strikt auf grundsätzlichen Grenzziehungen besteht: Zeigt sich doch in diesen „Grenzkonflikten“ – unter anderen Aspekten zwar – die grundlegende Erfahrung des Unbedingten in ihrer Ambivalenz, wie sie Tillich mit seinem „frühen“ Religionsbegriff zum Ausdruck bringt. Diese Konflikte können also offensichtlich nicht als zeitbedingter Ausdruck existentialistischen Denkens interpretiert, sondern müssen in ihrer Grundsätzlichkeit gesehen werden: Sind sie doch in der prinzipiellen Unterscheidung von Bedingtem und Unbedingtem begründet. Sie sind darum wie die „Zweideutigkeit“ von „essentieller“, geschöpflicher Endlichkeit und „existentieller“ Entfremdung von grundsätzlicher Art. Zwar greift Tillich mit seinem Lebensbegriff und diesen Unterscheidungen teilweise auch die Terminologie der damals vorherrschenden Existenzphilosophie auf, dennoch gelingt es ihm, damit traditionellen Lehrmeinungen eine Aktualität und Relevanz abzugewinnen, die über das Zeitbedingte hinausgehen. Dass mit seinem Lebensbegriff andererseits auch Probleme verbunden

¹ Zu den Grenzkonflikten der existentiellen Entfremdung, „Zweideutigkeit“, des „Heiligen und Profanen“ sowie „Göttlichen und Dämonischen“ vgl. Boss, 2003, 59-65; Danz, 2013, 1-14; Hertel, 1971, Röer, 1975; Salomon, 2000; Schmitz, 1990; Sturm, 2015, 91-118; Schütz, 2011, 327-345;

² S III, 117

³ S II, 52

⁴ S III, 22

⁵ Vgl. SI(2), 235

⁶ S III, 22

⁷ Vgl. Salomon, 2000, 60

sind, weil neben den existentialistischen auch noch ontologische oder idealistische Einflüsse nachwirken mit ihren kaum aufzulösenden Spannungen, wurde bereits mehrfach angesprochen und soll im Blick behalten werden.

Dennoch nötigt einem Tillichs systematische Kreativität Respekt ab. Gelingt es ihm doch, mit dem philosophischen Verständnis des „Lebens“ in seiner „Zweideutigkeit“ als universalem Schlüsselbegriff grenzüberschreitend wichtige Aspekte christlicher Tradition im kulturellen Problemhorizont der Neuzeit zu interpretieren. Dabei bringt er mit eindrucksvollen Formulierungen das theologische Verständnis von ursprünglicher „geschöpflicher“ Einheit mit Gott und deren Verlust in „Sündigkeit“ mit den Begriffen „essentieller Endlichkeit“ und „existentieller Entfremdung“¹ neu zum Ausdruck. Bemerkenswert ist auch wie weit diese Unterscheidung zu tragen vermag: nämlich von den geschöpflichen Ursprüngen bis zur eschatologischen Vollendung: über die Analysen und dialektischen Synthesen seiner dreibändigen „Systematischen Theologie“, also der „essentiellen“ Endlichkeit, existentiellen „Entfremdung“ und „Zweideutigkeit“ mit ihren religiösen Fragen nach Gott², „Neuem Sein“³ und unzweideutigem Leben⁴ bis zur Antwort Gottes in der Religion. Sie liegt demnach auch der Versöhnung, Erlösung und Umwandlung durch das „Neue Sein in Christus“ zugrunde⁵ ebenso wie der „Gegenwart des göttlichen Geistes“⁶ und dem „Reich Gottes“ als dem „Ziel der Geschichte“⁷. Dabei wahrt er – wie gezeigt – mit dieser Begrifflichkeit auch wichtige Intentionen seines Frühwerks wie der Überwindung des Grenzkonflikts zwischen Glauben und Denken, Offenbarung und Religion oder Theologie und Philosophie. Wolfhart Pannenberg kann darum bestätigen, dass Tillich „durch seine Gabe zur Verbindung philosophischer und theologischer Gesichtspunkte in einprägsamen Formulierungen das Anliegen einer Interpretation des Christentums im weiten Horizont der Problematik neuzeitlicher Kultur auf höchst eindrucksvolle Weise realisiert.“⁸

Ob er mit seiner erstaunlichen systematischen Phantasie allerdings auch immer den Intentionen christlicher Tradition gerecht wird, insbesondere ihrem historischem Zentrum konkreter christologischer Offenbarung, soll im Blick behalten werden: Setzt er sich mit den angesprochenen Traditionen tatsächlich im Einzelnen gründlich und differenziert auseinander? Oder treffen Marc Dumas' Vorwürfe zu? „Tillich benutzt die Tradition eher, um sich abzugrenzen. Es ist z.B. in der Dogmatik auffallend, wie Tillich theologische Strömungen nennt, schnell skizziert und zuspitzt, um dann seinen Weg zwischen den extremen Positionen zu bahnen.“⁹

Es ist vor allem darauf zu achten, ob nicht gerade dass, was die Stärken dieser Konzeption ausmacht, auch problematische „idealistische Reste“ aufweist: So scheint sie systematisch universal kompatibel zu sein mit fast allen Aspekten christlicher Tradition. Denn es gelingt ihr verblüffend mühelos, sich mit religionsphilosophischen Reflexionen über alle Grenzen hinweg auf ihre Gesamtzusammenhänge und Einheit zu fokussieren: von Gottes- und Schöpfungslehre, über Christologie, Soteriologie, Rechtfertigungs- und Heiligungslehre, Ethik, Pneumatologie, Ekklesiologie, Reich-Gottes-Lehre, Heilsgeschichte bis zur Eschatologie. Er versucht zudem idealistische, sinntheoretische, ontologische, lebens- und existenzphilosophische sowie tiefenpsychologische Ansätze in sein System zu integrieren, oft mit verblüffender Evidenz.

Es wird sich spätestens beim resümierenden Vergleich mit Jaspers erweisen müssen, ob sich der mehrfach geäußerte, naheliegende Verdacht bestätigt, dass diese umfassende Kompatibilität nicht in der historischen Offenbarung einer „sperrigen“ konkreten Christologie begründet sein kann, sondern in den idealistischen, sinntheoretischen oder ontologischen Voraussetzungen eines Systems abstrakter Begriffe.

Angesichts seiner rigorosen Bekämpfung der dämonischen Verabsolutierung wird sich Tillich

¹ Vgl. z.B. SI (2), 236ff.; SII, 43-52

² Vgl. SI (2), 218-245

³ Vgl. S II, 52-106

⁴ Vgl. S III, 21-133

⁵ Vgl. S II, 178-194

⁶ Vgl. S III, 134-323

⁷ Vgl. S III, 446-477

⁸ Pannenberg, 1997, 346

⁹ Dumas, 1992, 207

selbst der Gefahren auch eines solchen Systems bewusst gewesen sein, „nämlich daß seine Form „self-sufficient“ und darin ‚dämonisch‘ werden könnte, indem es alle Gedanken sich einverleiben kann. Das System könnte so zur verhüllenden Ideologie werden.“¹

3.2.2.4.4.a. Die Zweideutigkeit von „Heiligem und Profanem“²

Tillichs Verständnis der Religion als „Selbsttranszendierung“ interpretiert „Profanisierung“ nicht nur als eine Form der antireligiösen oder areligiösen Entfremdung, sondern auch als eine unvermeidliche Voraussetzung, die Religion erst ermöglicht: Religion, definiert als „Selbsttranszendierung“, setzt nun einmal Bedingtes oder Profanes und somit kulturelle Schöpfungen jeglicher Art wie Sprache oder philosophische Begriffe zwingend voraus. Denn nur in ihnen kann sie sich verwirklichen und sie in Richtung auf das Unbedingte transzendieren. Diese „Zweideutigkeit“ und die damit verbundene Profanisierung bzw. Säkularisierung ist somit im Wesen der Religion selbst angelegt: „Die Religion kann nur deshalb säkularisiert und schließlich in säkulare Formen aufgelöst werden, weil in ihrem Wesen selbst die Spannung zwischen dem Transzendenten und Profanen liegt.“³

Umgekehrt zeigt sich selbst in der radikalsten Profanisierung ebenfalls „Zweideutigkeit“, weil sie sich der Religion nicht entziehen kann. Gemeint ist natürlich Religion als „Qualität des Unbedingten“⁴ und nicht als „Sondersphäre“. Denn selbst, wenn es der „reduktiven Profanisierung“⁵ gelingen sollte, die Religion als Funktion zu eliminieren, bleibt in ihr das „Unbedingte“ wirksam. Diese Form der Religion kann sich sogar in der unbedingten ernsthaften Überzeugung des Säkularismus oder der Religionskritik zeigen. Es ist darum grundsätzlich unmöglich, „die Religion abzuschaffen, die als eine Qualität in allen Funktionen des Geistes immer gegenwärtig ist – als die Qualität des Unbedingten.“⁶

Hier zeigt sich nicht nur wieder Tillichs vielgepriesene Stärke, grenzüberschreitende Zusammenhänge transparent zu machen, sondern auch, wie differenziert er in den Zusammenhängen grundlegende und notwendige Unterscheidungen herausarbeitet: also in der grenzüberschreitenden Einheit von „Leben“ bzw. „Kultur“ und Religion einerseits die unüberwindliche Grenze zwischen der Religion als dem Unbedingten und der bedingten Kultur andererseits. Allerdings tritt die Ambivalenz dieses Phänomens hier besonders deutlich zu Tage: einerseits Tillichs - mehrfach gewürdigte - respektable Intention den Absolutheitsanspruch der Religion wirklich ernst zu nehmen und darum auf alles auszudehnen, also auch auf dezidiert antireligiöse Positionen. Denn auch sie seien – wie er es bereits in seinen frühen Reden zur „Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“⁷ herausarbeitet - ebenfalls im Unbedingten begründet, so dass sie nur „subjektiv“, der „Intention“, nicht aber „objektiv“ der „Substanz nach“⁸ „gottlos“ sein können. Weil dieser Zusammenhang für Tillichs Denken äußerst wichtig ist, gehe ich in einem eigenen Kapitel genauer darauf ein.⁹ Beachtlich ist auch seine oben bereits erwähnte sich daraus ergebende seelsorgerliche Absicht, nichts verloren zu geben, sondern alles einzubeziehen, allerdings ohne jedwede Spuren heteronomer Ansprüche. Dennoch ist die oben ebenfalls schon geäußerte Skepsis Bonhoeffers, Barths oder Zahrnts zu wiederholen, wie ernst er Grenzen und Gegensätze sowie den antireligiösen Zweifel oder Protest tatsächlich nimmt und respektiert, wenn er alles bereits von seinen Voraussetzungen her, bevor es sich überhaupt entfalten kann, mit seinem alles integrierenden System vereinnahmt.¹⁰ Die teilweise auch berechnete Kritik

¹ Elsässer, 1973, 241

² Vgl. VI, 62-71; SI, 251-154; SIII, 120-124

³ S III, 124

⁴ S III, 124

⁵ S III, 124

⁶ S III, 124

⁷ Vgl. I, 365-388

⁸ I, 378

⁹ Vgl. Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

¹⁰ Vgl. oben Seite 117f.

an Tillichs universalistischen, idealistisch anmutenden Synthesen ist also weiterhin im Blick zu behalten. Neben seinem grenzüberschreitenden Generalisieren ist allerdings stets auch Tillichs existentialistischer Einspruch zu berücksichtigen: Warnt er doch zeitlebens – wie wir schon gesehen haben – differenziert gerade vor den Gefahren menschlicher Hybris. Sie können sich nämlich aus den geschilderten Zweideutigkeiten mit ihren existentiellen „Grenz-Konflikten“ ergeben, wenn die Grenzen zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Mensch und Gott missachtet und überschritten werden, und zwar in den destruktiven Formen ideologischer oder fundamentalistischer Verabsolutierungen des Bedingten.

Zwar lässt sich – wie gezeigt – Religion als „Qualität des Unbedingten“ in Moral und Kultur auch unter den Bedingungen existentieller Entfremdung nicht völlig eliminieren. Die „Zweideutigkeit“ der Religion und Profanisierung ist aber gerade darin begründet, dass Moral, Kultur und Religion ihre essentielle Einheit und damit Moral und Kultur ihre Substanz grundsätzlich einbüßen. Darum bildet sich trotz der verbleibenden Reste des Unbedingten – so Tillich – eine Sondersphäre aus, in der die Selbst-Transzendierung des Lebens versucht, sich zu behaupten. Damit aber eröffnet sich die Vielfalt religiöser Fehlentwicklungen, wie sie Jaspers anprangert. Mit Tillichs folgender Schlussfolgerung ergibt sich so ein wichtiger Anknüpfungspunkt für den späteren Vergleich mit Jaspers' harter Religionskritik. Denn – so Tillich – „gerade dieser Charakter der Religion ist es, der zu eine Verdoppelung der Zweideutigkeit in ihr führt“¹ – mit den angesprochenen problematischen Folgen. Tillich sieht ihre Ambivalenz, ihre „Größe und Tragik“² darin begründet, dass Religion zwar einerseits der „höchste Ausdruck der Größe und Würde des Lebens“³ ist. Vollendet sich doch in ihr – wie oben beschrieben – das „Leben“, weil in ihr alle Dimensionen zusammenwirken und mit allen „Grenzkonflikten“ essentieller Endlichkeit und existentieller Entfremdung transzendiert werden. In der Religion kann es so zu Erfahrungen des Unbedingten bzw. von Offenbarungen kommen und zu Antworten auf solche Erfahrungen, deshalb bezeichnet Tillich die Religion als „heilig“. Beruhen solche Erfahrungen doch „auf Manifestationen des Heiligen selbst, nämlich des Grundes des Seins“⁴. Darum kann die Religion den Anspruch erheben, „die Antwort auf die Zweideutigkeiten des Lebens in allen Dimensionen zu sein.“⁵

Andererseits geht mit dieser „Größe“ der Religion auch ihre „Tragik“ einher. Denn nur diese außerordentliche „Größe“, zu der allerdings in der Sicht Tillichs jeder Mensch die Anlage hat, ist auch zur größten „Tragik“ fähig – wegen der daraus folgenden großen „Sturzhöhe.“⁶

Diese Tragik zeigt sich u.a. in der Profanisierung, die – wie wir gesehen haben – in der „Selbsttranszendierung“ angelegt ist. Denn Religion kann zwar Personen, Gegenstände oder Rituale heilig machen, wenn sie sich in ihnen ausdrückt. Ihre Zweideutigkeit besteht allerdings darin, dass sie zwar zwingend auf sie angewiesen ist, sich allerdings keinesfalls in ihnen erschöpft. Ihre Heiligkeit besteht vielmehr gerade in dem Unbedingten, auf das sie über ihre konkreten endlichen Erscheinungsformen hinausweist bzw. das in ihrer konkreten Endlichkeit „transparent“ wird. Wenn aber diese „selbsttranszendierende“ Ausrichtung auf das Unbedingte durch das zu transzendierende Bedingte in den Hintergrund gedrängt wird, droht die Gefahr der Profanisierung, und zwar in den beiden Formen der „institutionellen“ und „kritisch-reduktiven Profanisierung“⁷:

Von der „Institutionalisierung“ ist keinesfalls, wie Tillich betont, nur die sogenannte „institutionelle Religion“⁸ zwangsläufig betroffen, sondern auch jeder individuelle religiöse Akt. Denn das „Leben“ in seiner Vielfalt kann sich nur in organisierten Formen verwirklichen. „Ohne Form könnte es keine Dynamik haben.“⁹ Und wie alles Profane ist auch diese „institutionalisierte Form“¹⁰ des Lebens eine notwendige Voraussetzung der Religion. Tillich weist darum die populäre grundsätzliche

¹ S III, 120

² S III, 114

³ S III, 120

⁴ S III, 120

⁵ S III, 120

⁶ Vgl. S III, 114ff.

⁷ Vgl. S III, 121ff

⁸ S III, 121

⁹ S III, 121

¹⁰ S III, 121

Kritik an der „institutionelle[n]“ oder „organisierte[n]“ Religion“¹ als ein weitverbreitetes Missverständnis zurück. Das Problem sind nämlich nicht die verschiedenen Formen der „Institutionalisierung“ wie verbindliche Dogmen oder moralische Regeln, kirchliche Machtstrukturen, Gottesdienst- oder Gebetsrituale, sie sind vielmehr unverzichtbar. Für Tillich ist darum Kritik nur insofern berechtigt, als sie sich gegen die „institutionelle Profanisierung“ wendet: also gegen eine „Religion“, die ihre Ausrichtung aufs Unbedingte einbüßt und sich im endlich Bedingten verliert, in unvermeidlichen säkularen soziologischen und psychologischen Abläufen oder in pedantischen Mechanismen kleinbürgerlicher oder gar pathologischer Zwänge. Allerdings sollte auch eine solche berechtigte Kritik bedenken, wenn es ihr um das Eigentliche der institutionellen Religion geht, um das Unbedingte oder ihre Substanz, dass die profanen Elemente – wie Tillich im folgenden längeren Zitat ausführt - nicht zu eliminieren sind.

„Die Kritiker solcher Dinge haben mit ihrer Kritik Recht und dienen mit ihr der Religion oft besser als die, gegen die sich ihre Kritik richtet. Es wäre jedoch utopische Täuschung, wenn man glaubte, daß man mit Hilfe dieser Kritik die profanisierenden Tendenzen im religiösen Leben beseitigen und die reine Selbsttranszendierung zum Heiligen hin bewahren könnte. Die Einsicht in die unausweichliche Zweideutigkeit des Lebens verhindert eine solche Utopie.“²

Tillich bietet auch mit dieser produktiven Interpretation religiöser Fehlentwicklungen einen weiteren wichtigen Anknüpfungspunkt für den späteren Vergleich mit Jaspers' Religionskritik, insbesondere wenn er das „Essentialbild“ der Religion differenziert unterscheidet von der Realsituation der „Zweideutigkeit“ in ihrer unvermeidlichen Dialektik des sich bedingendem Profanen und Heiligen.

Tillich greift mit seiner realistischen Einschätzung auch ernüchternder profaner und institutioneller Aspekte des Heiligen im Übrigen explizit Augustinus' Position gegen die Donatisten auf. Augustinus sieht die Wirksamkeit der Sakramente unabhängig von der Würdigkeit des Priesters gewährleistet, weil sie schließlich allein in Gott begründet seien. Er versucht auf diese Weise die Einheit der Kirche zu wahren, indem er sie nicht von menschlichen Werten und Qualitäten abhängig macht. Dass er ein solches Kriterium ausschließt, ist meines Erachtens auch heute noch relevant: Unterliegen doch menschliche Werte zum einen großen Schwankungen, zum anderen lässt sich die menschliche Beurteilung von Verhaltensweisen nur allzu leicht täuschen. Es wäre darum fahrlässig, die Einheit der Kirche von solch unsicheren endlichen Kriterien abhängig zu machen. Könnten sie doch separatistischen bzw. sektiererischen Fehlentwicklungen wie einem rigiden Puritanismus oder Fundamentalismus Vorschub leisten mit ihren ausgrenzenden Verurteilungen und Selbstherrlichkeiten. Zeigen sich zudem in solchen Fehlentwicklungen nicht Tendenzen eines „Götzendienstes“, einer Ideologisierung? Könnte sich doch so endliches, relatives Menschenwerk zum absoluten göttlichen Kriterium und Urteil verabsolutieren.

Andererseits stellt sich auch die Frage, ob Tillich im Anschluss an Augustinus mit diesem Verständnis der Religion und ihrer Fehlformen nicht Gefahr läuft, jegliche konkrete Kriterien einer differenzierten Kritik an tatsächlichen Missständen zu verweigern oder sogar einer solchen Kritik die Grundlagen zu entziehen. Zwar bestehen Tillich wie Augustinus bei der Beurteilung der Religion oder Kirche zu Recht auf dem Kriterium, dass sich Religion bzw. Kirche selbsttranszendierend auf das Unbedingte auszurichten habe bzw. für das Heilige transparent sein müsse. Darum sollten mit guten Gründen – wie gezeigt - auch niemals die Qualität der religiösen Handlungen, Dinge oder Personen an sich etwas über ihre Heiligkeit aussagen. Tillich spitzt diese Position noch zu, wenn er festhält, dass die Heiligkeit von Menschen gerade darin bestehe, dass diese ihre endlich-bedingte Unvollkommenheiten transzendierten. Profanisierung dagegen verhindere dies, indem sich in ihr Religion auf das Profane konzentriere und in ihm erschöpfe. Es soll hier nur angemerkt werden, dass dies den Schluss nahelegen könnte, je unvollkommener das Profane sei, desto weniger Interesse ziehe es in „profanisierender“ Verselbstständigung auf sich und könne daher nicht vom Eigentlichen, Unbedingten ablenken. Abstoßende Missstände könnten so geradezu die „Selbsttranszendierung“ bzw. Transparenz fördern.

¹ S III, 121

² S III, 122

Gravierender ist allerdings die Frage, ob sich auf diese Weise christliche Ethik nicht grundsätzlich der Möglichkeit beraubt, auf konkrete Situationen einzuwirken. Käme es so nicht zu einem paradoxen Sachverhalt? So besteht Tillich zwar in seinen religionsphilosophischen oder theologischen Analysen zum einen stets auf den unauflöslichen Zusammenhängen zwischen Religion und Kultur bzw. Leben. Unterbindet er aber zum anderen in der Ethik mit seinem Verständnis der Religion als „Selbsttranszendierung“ menschlicher Unvollkommenheit nicht konkrete Zusammenhänge und Einflussnahmen? Zumindest scheinen wir wie bei Jaspers auch bei Tillich auf das Problem zu stoßen, ob und wie ein Zusammenhang zwischen dem Unbedingten, auf das sich profanes Leben auszurichten habe, und diesem profanen Leben möglich sein kann. Kann sich das „Essentialbild“ der Religion überhaupt auf die konkreten existentiellen Konflikte auswirken und wenn ja, wie stellt sich diese Auswirkung dar? Worin könnten konkrete Anknüpfungspunkte bestehen?

Sind wir hier – an anderer Stelle zwar als bei Jaspers, wie der spätere Vergleich herausarbeiten soll – eventuell mit einem grundsätzlichen Dilemma konfrontiert? Ist es einerseits nur möglich, den Gefahren separatistischer Gesetzlichkeit oder selbstherrlicher Ideologisierung vorzubeugen, wenn das Unbedingte strikt vom anschaulich Profanen getrennt wird? Droht also andererseits die Gefahr von Götzendienst und Ideologisierung, wenn versucht wird, konkrete profane Forderungen vom Unbedingten abzuleiten und religiös zu begründen? Ob es sich bei diesem „Grenzkonflikt“ um ein grundsätzliches Dilemma handelt oder ob es eventuell doch Lösungsansätze gibt, dieses Problem ist im Blick zu behalten und – spätestens beim Vergleich mit Jaspers – genauer zu analysieren.

Mit seiner Auffassung der „kritisch-reduktiven Profanisierung“ greift Tillich einen Aspekt seines Religionsverständnisses auf, der sich bereits in seiner frühen kulturtheologischen Rede findet. Er unterscheidet dort – wie oben gezeigt¹ – den religiösen Gehalt von der kulturellen Form² und spricht damit bereits das Problem an: Wenn nämlich „Kultur die Form der Religion ist und Moralität der Ausdruck ihre absoluten Ernstes“³, eröffnet sich die Möglichkeit, Religion auf ihre profane Seite, Kultur und Moral zu reduzieren. Religiöse Mythen und Gemeinschaftsformen erscheinen dann ausschließlich als Entwicklungsstufen des kulturellen und sozialen Lebens, denen zwar durchaus eine gewisse historische oder sogar grundlegende Bedeutung eingeräumt werden. Aber „ihr Anspruch, Ausdruck des Transzendenten zu sein, muß aufgegeben werden.“⁴ Tillich sieht darum in dieser „milderen“ Variante der „reduktiv-kritischen Profanisierung“, die noch von großer Wertschätzung der Religion geprägt sein kann, bereits den Keim einer Radikalisierung. Einmal ausgelöst, ist nämlich die Säkularisierung über rein psychologische oder soziologische Deutungen der Religion bis zu ihrer völligen Infragestellung als Illusion oder Ideologie nicht mehr aufzuhalten. Allerdings gilt dies nur tendenziell, denn die Profanisierung auch in ihren radikalsten Varianten ist – wie oben gezeigt – von der Zweideutigkeit betroffen. Sie kann sich demnach zwar der Religion als einer institutionellen Sondersphäre entziehen, intentional kann sie sogar unreligiös und gottlos sein, substantiell aber bleibt sie im Unbedingten gegründet.⁵ Wie in allen kulturellen Schöpfungen ist die Qualität des Religiösen in allen geistigen Funktionen nicht völlig zu eliminieren: also die „Selbsttranszendierung“, das unbedingte Element, der unerschöpflichen Ernst ihrer Forderungen oder ihrer unergründlichen Tiefe. Indem Tillich seine Ausführungen im dritten Band seiner „Systematischen Theologie“ über das „Profane“ mit dieser Feststellung beendet, bringt er einmal mehr seine Intention zum Ausdruck, das Übergewicht des Verbindenden gegenüber dem Trennenden zu akzentuieren.

Dennoch sah Tillich, dass zu seiner Zeit „nicht nur im kommunistischen Osten, sondern auch im demokratischen Westen“⁶ diese Profanisierung in großen Teilen bereits verwirklicht war. Werden doch Religion und Kirche in einer solchen Gesellschaft, die „jede Art von Symbolen der Selbst-

¹ Vgl. oben Seite 114f.

² Vgl. IX, 19ff.

³ SIII, 122

⁴ SIII, 122

⁵ Vgl. I, 378 und Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁶ SIII, 123

Transzendierung verwirft“¹ im besten Falle noch als Institutionen geduldet, die rein säkularen Zwecken dienen. Und so kann Tillich resümieren: „Die Religion, die im Prinzip in jeder Funktion des menschlichen Geistes zu Hause ist, ist, bildlich gesprochen, heimatlos geworden.“²

Trifft eine solche Diagnose auch heute noch zu? Hält dieser Trend weltweit an oder nur in den westlichen Industriestaaten? Machen sich daneben nicht Gegenbewegungen bemerkbar, sowohl evangelikale bzw. fundamentalistische Strömungen in Ländern des Südens als auch im Islam?

Grundsätzlich allerdings hält Tillich zu Recht fest, dass überall dort, wo radikale Profanisierung beherrschend wird, der Eindruck eines „Sinnvakuum“ entsteht. Damit ist die oben bereits angesprochene große Gefahr gegeben: Weil „ohne etwas Letztes, ohne einen letzten Sinn [...] niemand leben [kann]“³, dringen in eine solche Sinnleere auch zweideutige, bedingte Inhalte ein, die ebenfalls unbedingte Ansprüche anmelden: also mit „Quasi-Religionen“⁴ das „Streben nach einem neuen Absoluten auf der Basis des Säkularismus.“⁵ Solche Gegenbewegungen, wie sie Tillich im Nationalsozialismus verwirklicht sah, tragen alle Züge des destruktiven Dämonischen, auf die im nächsten Abschnitt einzugehen ist.

3.2.2.4.4.b. Die Zweideutigkeit von „Göttlichem und Dämonischem“⁶

Bei der Profanisierung bzw. Säkularisierung wird die „selbsttranszendierende“, – bildlich verstanden – „vertikale“ Ausrichtung auf das Unbedingte vernachlässigt oder sogar in Frage gestellt und das Profane verselbstständigt sich im „Horizontalen“. Bei der „Dämonisierung“ dagegen wird die „Selbsttranszendierung“ zwar entschieden bejaht, aber „verfälscht“. Das Profane verzerrt sozusagen seine vertikale Ausrichtung, indem es sich in dieser verselbstständigt. Statt sich also damit zu bescheiden, als etwas Bedingtes auf das Unbedingte ausgerichtet bzw. für das Heilige transparent zu sein, beansprucht es für sich selbst in seiner profanen Endlichkeit Unbedingtheit bzw. Heiligkeit. Unter dem Aspekt der Grenzthematik dieser Arbeit stellt sich der Sachverhalt demnach so dar, dass sich der Säkularist dem unbedingten Element verweigert und mit ihm der Grenze zum Unbedingten, indem er diese ignoriert, verdrängt oder als Illusion bzw. Scheinwahrheit „wegrationalisiert“. In der „Dämonisierung“ dagegen wird die grundsätzliche Unmöglichkeit versucht, diese Grenze in anmaßender Selbstüberschätzung zu überschreiten, indem sich Bedingtes ideologisch zum Unbedingten verabsolutiert. Der Umgang mit dieser Grenze ist also grundlegend, er entscheidet, ob sich Religion als angemessene Selbsttranszendierung oder profane bzw. dämonische Pervertierung verwirklicht. Einmal mehr erweist sich so die Relevanz der Grenzthematik.

Die dämonische Anmaßung eines endlich-partikularen Elementes wiederum provoziert den Widerstand anderer endlicher Elemente, die sich von dieser Verabsolutierung abgrenzen und in der Abgrenzung nun eventuell sogar selbst „dämonisch“ für sich Göttlichkeit beanspruchen. Tillich führt die Beispiele des religiösen Fundamentalismus, Nationalismus, Führerkults oder „wissenschaftlichen Absolutismus“ an, die zwangsläufig zerstörerische „Grenzkonflikte“ in allen Bereichen des individuellen Bewusstseins oder sozialen Zusammenlebens heraufbeschwören. Für ihn ist darum „das Hauptcharakteristikum des Dämonischen [...] der Zustand der Gespaltenheit.“⁷ Für das „Dämonische“ gilt im Gegensatz zum Profanen, dass es immer „religiöse Züge [trägt]“⁸. Dies ergibt sich zwangsläufig aus der bisher dargestellten Bedeutung des Unbedingten. Dahinter steht, wie Tillich schlüssig aufzeigt, die „essentielle“ Einheit von Religion, Kultur und Moral, die sich auch in ihrer existentiellen Entfremdung und Trennung noch zeigt, wenn auch „zweideutig“ in

¹ SIII, 123

² SIII, 123

³ XIII, 414

⁴ Vgl. E IV, 65ff.; zu „Quasi-Religionen“ vgl. auch Schüßler, 1989, 100ff.

⁵ E IV, 65

⁶ Vgl. VI, 42-71; SI, 251-254; SIII, 124-130; unter dem Aspekt der Geschichts- und Kulturdeutung Tillichs vgl. Danz (Dämonisches), 2015, 1-14; zu Tillichs Interpretation der dämonischen „Unbedingtsetzung von Bedingtem“ im religiösen Fundamentalismus vgl. Raatz, 2015, 241-272

⁷ SIII, 125

⁸ SIII, 126

der Aufspaltung „des doppelten Begriffs der Religion“¹: in dem unbedingten religiösen Element, das nicht nur in den angesprochenen Beispielen, sondern in allen Funktionen des Geistes wirksam ist, und der institutionellen Sondersphäre.

Dass gerade die „Religion im engeren Sinne“² gefährdet ist, sich zu „dämonisieren“, sieht Tillich in ihrer „fundamentale[n] Zweideutigkeit“³ begründet, die „eine tiefere Wurzel, als jede andere Zweideutigkeit des Lebens [hat]“⁴: Die Religion ist nämlich der Ort, wo die unbedingte Antwort auf die Zweideutigkeit offenbart und vom Menschen erhalten wird. Die Religion ist also einerseits insofern unbedingt und unzweideutig, als in ihr die göttliche Antwort ergeht. Andererseits ist sie zweideutig und bedingt, wenn in ihr die Antwort vom Menschen empfangen wird. Wegen dieses unbedingten Anspruchs der Religion auf Unzweideutigkeit, der unmittelbar mit der höchst unvollkommenen und zweideutigen Entgegennahme des Menschen konfrontiert wird, ist die Versuchung besonders groß, den Empfang des Unbedingten in „heiligen“ Menschen, Denominationen, Kirchen, Religionen, Dogmen oder Gesetzen zu verzerren. Sobald sich diese nämlich selbst mit dem Unbedingten, Heiligen oder Göttlichen identifizieren, sind sie dämonisch. Tillich weist zu Recht darauf hin, dass alle einem Missverständnis erliegen, die wegen dieser dämonischen Verzerrungen die Religion in Gänze ablehnen. Weil sie in ihr angeblich anmaßende vergebliche Versuche sehen, das Göttliche zu erreichen, wollen sie diese durch die göttliche Offenbarung ersetzen: Er wirft ihnen erstens vor, dass sich ihre Kritik an einer solchen anmaßenden Religion eben nur auf die dämonisch entstellte Variante beziehe, nicht aber auf die Religion, die ihrer Aufgabe erfülle. Weil der Mensch nämlich die Offenbarung nun einmal auch empfangen müsse, darum sei zweitens das unvollkommene „zweideutige“ „Menschenwerk“ der Religion, in dem dies geschähe, unvermeidlich, und damit die Anfechtungen der „Dämonisierung“. Tillich kann darum – wie er an anderer Stelle bestätigt⁵ – den supranaturalistischen oder neoorthodoxen Ansätzen beispielsweise Barths und seiner Schüler vorhalten, dass „jede Religion auf Offenbarung beruht und jede Offenbarung sich in der Form der Religion ausdrücken muss.“⁶

Auch das Christentum also, dem von einigen Theologen zu Gute gehalten wird, den „innerreligiösen Kampf gegen die Religion“ im Kreuz Christi endgültig entschieden zu haben, ist immer wieder der dämonischen Versuchung erlegen. Weil sich auch in der größten Weltreligion Offenbarung nur in den profanen Kulturformen der „theoria und praxis“ verwirklichen kann, besteht stets die Gefahr, dass sie sich in und mit diesen verabsolutiert und versucht, ihre Macht oder Lehre andersgläubigen Menschen oder Gruppen gewaltsam aufzuzwingen und Widerstand zu brechen oder zu vernichten. Dabei gerät sie oft, weil sie zumeist überholte, rückwärtsgewandte Teilwahrheiten zum allgemeingültigen „Ganzen“ verabsolutiert, besonders mit innovativen produktiven Strömungen in Konflikt. In solchen Auseinandersetzungen ist es gerade ihre dämonische Verzerrung, die stets mit einem fehlgeleiteten unbedingten Anspruch einhergeht, welche die Gefährlichkeit solcher „göttlicher“ Missionen ausmacht: Sie zeigt sich in ihrer brutalen Unaufhaltsamkeit, rücksichtslosen Selbstbehauptung und gnadenlos-menschenverachtenden Rigorosität, die gegenüber jeglicher Kritik immun ist. Es erübrigt sich für Tillich, Beispiele für diese Zweideutigkeit und Dämonisierung der Religion anzuführen. Denn sie „füllen die Blätter der Weltgeschichte“⁷, bis heute, wie sich ergänzen ließe, und sie sorgen sogar hin und wieder für Schlagzeilen, wenn ein sogenannter „christlicher“ amerikanischer Präsident zum „Kreuzzug“ gegen den menschenverachtenden islamistischen Terror aufruft, das iranische „Mullah-Regime“ seinem Volk religiöse Gesetze aufzwingt oder der „Islamische Staat“ Angst und Schrecken verbreitet.

Tillich folgert aus all dem, „daß Religion nicht die Antwort auf die Frage nach unzweideutigem Leben ist [...]. Und doch kann die Antwort nur durch die Religion empfangen werden.“⁸

¹ SIII, 126

² SIII, 126

³ SIII, 126

⁴ SIII, 126

⁵ Vgl. u.a. VII, 216-262

⁶ SIII, 127

⁷ SIII, 128

⁸ SIII, 130

Hier bestätigt sich erneut, wie zentral für Tillich der Begriff der Grenze ist, insbesondere darum, als er auch in der Religion die universalen Zusammenhänge akzentuiert: zwischen dem geoffenbarten Unbedingten und dem aufnehmenden Bedingten. Gerade dieses herausgearbeitete „zweideutige“ Ineinanders, die fragilen Dialektik von Profanem und Heiligem, verlangt seiner Ansicht nach die besonders sorgfältige und konsequente Beachtung der Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem. Es ist nämlich keineswegs übertrieben, dies für höchst relevant, ja geradezu überlebenswichtig zu halten und die Missachtung dieser Grenze für lebensgefährlich. Entscheidet sich doch am Verhältnis zu ihr, ob Religion ihrer Aufgabe, als Medium für das Heilige transparent zu sein, gerecht werden kann oder ob wir sie verfälschen. Reduzieren wir sie also auf ihre Profanität und stellen wir sie so infrage? Oder verabsolutieren wir sie selbst trotz ihrer Partikularität dämonisch - mit den geschilderten möglichen Folgen. Wie auch seine Einleitung zur „Systematischen Theologie“ bestätigt¹, auf die unten noch genauer einzugehen ist, scheint der „späte“ Tillich noch entschiedener als in seinem Frühwerk auf diesen Grenzen zu bestehen, wahrscheinlich aus biographischen Gründen: Musste er sich doch durch die dämonischen Verabsolutierungen in „Quasi-Religionen“² wie dem chauvinistischen Nationalismus und – noch weitaus gefährlicher – dem Nationalsozialismus persönlich bedroht fühlen. Sowohl diese grauenhaftesten Formen der Dämonisierung als auch die milderen und radikaleren Varianten der „kritisch-reduktiven Profanisierung“ bieten im Übrigen vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten für den Vergleich mit Jaspers.

3.2.2.4.5. Überwindung der Grenzkonflikte durch den göttlichen Geist³

Wie aber diese - theoretisch so analysierten - Grenzkonflikte nun auch faktisch überwunden werden können, dafür bietet Tillichs – von seinem Lebensbegriff inspiriertes - Verständnis des „göttlichen Lebens“ Aufschlüsse. Es kann daher nicht überraschen, dass uns dabei wiederum die erarbeiteten Stärken und Schwächen in weiteren Varianten begegnen:

Wenn Leben sich als die „Aktualisierung des Seins“ im Geist vollendet - d. h. in der Einheit von „Macht“ und „Sinn“ -, dann kann auch die in allem wirksame Macht des Seins und Sinns bzw. der lebendige Gott symbolisch als Geist bezeichnet werden. Mit dieser Interpretation versucht Tillich die entscheidende Grenzfrage nach dem Verhältnis von Bedingtem und Unbedingtem zu beantworten. Gott vereint nämlich in sich seine alles transzendierende „Seins-Macht“⁴ mit dem logos, der diese in ihrem „Seins-Sinn“⁵ enthüllt. Durch den Geist umfasst Gott Macht und Sinn, aktualisiert beide in der Schöpfung und erreicht in der Wiedervereinigung mit ihr im „Neuen Sein“ sein Ziel, das „die Trennung von Potentialität und Aktualität transzendiert“⁶, aber auch begründet und erhält.⁷ So kann nur der göttliche Geist die Frage der entfremdeten Existenz nach unzweideutigem Leben beantworten, wie sie in der „Selbst-Transzendierung“ gestellt werden kann und muss.

Der göttliche Geist ist demnach in der Lage – so Tillich - als der schöpferische Grund des Seins und Sinns in der Offenbarung den menschlichen Geist in seiner essentiellen, geschöpflichen Zentriertheit zu ergreifen und in der Ausrichtung auf den Grund unseres Seins und Sinns umzuwandeln⁸. Die vielfältigen Inhalte der objektiven Welt in ihrer problematischen Beziehung

¹ Vgl. S I(2), 19-37

² Vgl u.a. E IV, 65f.

³ Die Ausführungen dieses Kapitels beziehen sich auf Ausschnitte des „Vierten Teils“ im dritten Band der „Systematischen Theologie, und zwar auf die Kapitel „II. Die Gegenwart des göttlichen Geistes“ und „III. Der göttliche Geist und die Zweideutigkeiten des Lebens“; zur Bedeutung u.a. auch dieser eschatologischer Aspekte im Werk Tillichs vgl. Band 10 des International Yearbook for Tillich Research 2015 „Ethics und Eschatology“ (Danz (Eschatology), 2015)

⁴ SIII, 134

⁵ SIII, 134

⁶ SIII, 475. Tillich bezieht sich mit seinen trinitarischen Prinzipien auf Schelling und Böhme, vgl. Ernst, 1988, 98f.

⁷ Zur „Prä- und Postexistenz des Logos in Auseinandersetzung mit der Christologie von Paul Tillich“ vgl. Baumert, 2014

⁸ Tillich bezeichnet diesen Vorgang mit dem Begriff „Ekstase“. Vgl. dazu die Kapitel „Offenbarung und Ekstase“ (I, 135-139) und „Struktur und Ekstase“ (III, 137-144)

zum Subjekt gehen dabei keineswegs verloren, sie werden vielmehr „bewahrt und erhöht.“¹ Und auch das Subjekt in seiner problematischen Selbstbefangenheit wird aufgehoben in einer durch den Geist geschaffenen „höhere(n) Einheit“², in der die Zwänge dieser Struktur überwunden sind. In der „violdimensionalen Einheit“³ des menschlichen Lebens manifestiert sich so die „Dimension“ „unzweideutigen“ Lebens, wie es sich im „Neuen Sein“ des Christus konkretisiert⁴. In ihm wird „zweideutiges“ Leben - die Trennung und Ununterscheidbarkeit von essentiellen und existentiellen Strukturen – „über sich hinausgehoben zu einer transzendenten Einheit, die es aus eigener Kraft nicht hätte erreichen können.“⁵

Damit bestätigt sich, warum Tillich bei dieser Grenzbestimmung ein dualistisches Schichtenmodell ablehnen muss. Würde doch ansonsten die Unvereinbarkeit akzentuiert und die „Selbst-Manifestation“ Gottes wie ein Fremdkörper den menschlichen Geist negieren, anstatt nur seine existentielle Entfremdung und Zweideutigkeit in einer „höhere(n) Einheit“⁶, in der nichts verloren geht, zu überwinden. Mit der Metapher „Dimension“ glaubt er demgegenüber ausdrücken zu können, dass menschliches Leben mit dem „Element des Nichtseins, das zur Endlichkeit gehört“⁷ am „Sein-Selbst“ partizipiert und wie sich in dieser „violdimensionalen Einheit“⁸ die „Dimension“ „unzweideutigen“ Lebens im „Neuen Sein“ manifestiert.⁹ Darum ist es möglich, in der „ewige[n] Einheit von Gott und Mensch“¹⁰ das Essentielle in der Existenz zu aktualisieren, ohne von der Entfremdung überwältigt zu werden.

Allerdings gelingt dies nur im „Neuen Sein“, der transzendenten Einheit des Christus, durchgängig. Beim endlichen Menschen dagegen bleibt sie in „Raum und Zeit, fragmentarisch“¹¹, sie lebt aber in der Hoffnung auf ihre Vollendung, in der die Probleme der „Zweideutigkeit“ und des „Opfers“ gelöst sind. Es handelt sich auch hier offensichtlich um die oben angesprochene Synthese des dialektischen Gegensatzes von potentielltem essentielltem und aktualisiertem existentielltem Sein. Genauso wie also die grundlegende Bedrohung des Nichtseins mit dem „Sein-Selbst“ korreliert, das diese Bedrohung überwindet, so ist auch das „Neue Sein“ in seiner Synthese von Essenz und Existenz aus der unversöhnlichen Dialektik dieser Begriffe abgeleitet, mit denen Tillich den Widerspruch menschlicher Entfremdung zu beschreiben versucht.

Damit stellt sich das Problem, auf das wir bei der Aktualisierung potentiellen Seins, also beim „Sündenfall“ gestoßen sind, unter christologischen Aspekten erneut. Denn neigt Tillich mit seiner ontologisch begründeten Theologie und den dadurch präjudizierten abstrakten Begriffen wie „Neues Sein“ nicht dazu die Christologie ebenfalls von seiner Gotteslehre, also von seinem Verständnis der dialektischen Entwicklung göttlichen Lebens abzuleiten? Passt er seine Begrifflichkeit von Essenz und Existenz dem entsprechend an und funktionalisiert sie damit? Kommt dabei die Einmaligkeit und Konkretheit sowohl des historischen Jesus als auch des biblischen Jesus Christus nicht zu kurz. Handelt es sich überhaupt noch um einen christologischen Ansatz oder fügt er die Christologie nur in das System seiner Dialektik göttlichen Lebens ein - als Anhang zur Gotteslehre?

Dann entspräche Tillich nicht mehr seinen eigenen Ansprüchen: Fordert er doch als „Grundlage einer christlichen Theologie“¹² ausdrücklich, „daß die Offenbarung in Jesus als dem Christus

¹ S III, 143

² S III, 143

³ S III, 136

⁴ Die Metapher „Dimension“ bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht eine „Dimension“ des Lebens unter anderen sondern die eigentliche Einheit aller „Dimensionen und das Ziel, dem sie alle zustreben.“ (S III, 110)

⁵ S III, 154; Vgl. dazu Tillichs Ausführungen (S III, 153-164) zum Glauben als dem „Zustand des Ergriffenseins von der transzendenten Einheit“ und der Liebe als „dem Zustand des Hineingenommenseins in die transzendente Einheit.“ (S III, 154)

⁶ S III, 143

⁷ S I(2), 290

⁸ S III, 136

⁹ Die Metapher „Dimension“ bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht eine „Dimension“ des Lebens unter anderen sondern die eigentliche Einheit aller „Dimensionen und das Ziel, dem sie alle zustreben.“ (SIII, 110)

¹⁰ Dibelius, 1962, 4

¹¹ S III, 166

¹² S I(2), 159

letztgültig sei [...], daher sie auch normgebende Offenbarung genannt werden kann.“¹ Wie oben bereits mit dem Zitat Duns Scotus' zum Ausdruck gebracht, wäre so auch die Einmaligkeit Gottes bedroht, sogar seine Transzendenz. Denn das „Sein-Selbst“ ist zwar der höchste denkbare philosophische Begriff für Gott, aber dennoch unzureichend, weil er Gott nicht in seiner - auch für die Vernunft nicht zugänglichen – transzendenten „absoluten Einmaligkeit“ erfassen kann. Tillich allerdings baut den größten Teil seines Werks auf den ontologischen Gottesbegriff des „Seins-Selbst“ auf, paradoxerweise um seine transzendente Souveränität zu sichern: Ist er doch darum den Kategorien des Seins nicht wie alles Seiende unterworfen, sondern er kann alles transzendieren und begründen. Wenn er aber darum so sein theologisches System ontologisch, nicht aber christologisch, fundiert, droht er die absolute Einmaligkeit und Transzendenz Gottes aus dem Blick zu verlieren. Denn diese kann nur in der Selbstbekundung Gottes begründet sein, nach christlichem Verständnis also nur in der einmaligen, konkreten, historischen Offenbarung in Jesu Christi, nicht aber in einem metaphysisch-ontologischen Ansatz, der nur zum höchsten, der menschlichen Vernunft zugänglichen, allgemeingültigen Gottesbegriff gelangen kann, wie Wenz im Anschluss an Pannenberg's Kritik bestätigt.² Denn ohne die christologische Begründung der Theologie in einer Offenbarung von konkret-historischer Einmaligkeit droht trotz des Eifers Tillichs für die Transzendenz Gottes seine Theologie nicht über eine selbstbestimmte Selbstreflexion, eine abstrakte begriffliche Klärung des eigenen Gottesbewusstseins hinauszukommen. Gunther Wenz weist darauf hin, dass eine solche unmittelbare Identität vom sich selbst bestimmenden Subjekt und seinem vorgestellten Gott unüberwindlich ist. Dies gelte demnach auch für die von Gott angeblich dominierte, aber nur gedachte begriffliche Einheit von Mensch und „Sein-Selbst“, wie sie sich im „Mut zum Sein“ zeigt: also wenn sich in der menschlichen Verzweiflung völliger Sinnlosigkeit die Macht des Seins selbst bejahen soll.³ Macht sich durch eine solches Übergewicht ontologischer Begrifflichkeit der Gotteslehre nicht auch in der Christologie die Tendenz zum Abstrakten und Unpersönlichen bemerkbar: in Begriffen wie „Neues Sein“ oder „Teilhabe am Neuen Sein“? Wenn aber die geschichtliche Offenbarung in Jesu Christus von einem allgemeinen Gottesbegriff abgeleitet bzw. Gott von seiner konkreten geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus abstrahiert wird, drohen nicht beide dann in ihrer unverwechselbaren personalen Lebendigkeit ausgedünnt zu werden zu abstrakter unpersönlicher Begrifflichkeit mit den angesprochenen Konsequenzen für den konkreten Menschen mit seinen konkreten Ängsten. Kann Tillich demgegenüber durch die Betonung der Menschlichkeit Jesu dieser Tendenz gegensteuern, auch wenn dabei nun wiederum das, was in der „klassischen Formel mit ‚göttlicher Natur‘ zu fassen“⁴ versucht wurde, bedroht sein könnte.

Erneut stellt sich also die Frage, ob im Rahmen der Christologie bzw. Soteriologie der souveräne Einsatz Gottes, das Element seiner liebenden Selbsthingabe zu kurz kommt.⁵ Für ihn sind wir zwar mit der symbolischen Vorstellung, dass in Jesus Christus „Gott das Leiden der Welt auf sich nimmt“⁶, „im Herzen der Lehre von der Versöhnung“⁷. Diese Feststellung ist jedoch nur in eine thesenartige Auflistung von „Prinzipien für eine künftige Lehre von der Versöhnung“⁸ als Anhang zur Christologie aufgenommen, sie wird jedoch nicht eingehender systematisch verankert und entfaltet. Wie sind also diese personalen Aspekte einer Beteiligung Gottes an der Versöhnung und

¹ S I(2), 159

² Vgl. Wenz, 1979, 316f.: Er sieht im Anschluss an Pannenberg's Kritik ein grundlegendes Problem der Theologie Tillichs „letztlich begründet in ‚the nonhistorical ontology which is the basic for Tillich's system‘. Denn ‚an ontology for which history is only one theme among others and does not determine the structure for the basic ontological statements themselves cannot give to a single historical event any absolutely decisive significance‘. Das wäre in der Tat nötig, um die Jenseitigkeit Gottes zu bewahren“

³ Vgl. Wenz, 1979, 314: Wenz weist darauf hin, dass Tillich dieser Einheit von Gott und Mensch verhaftet bleibt, „gleich, ob diese dann vom Menschen für sich selbst beansprucht wird oder hypostasiert, als gleichschaltende Identität Gottes, zu Tage tritt. Jeder Unterschied jedenfalls wird vernichtet, Gott und Subjekt fallen letztlich unmittelbar in eins“.

⁴ Wittschier, 1975, 193

⁵ Zur Vernachlässigung des Personenbegriffs in Tillichs Christologie und Soteriologie vgl. Bümlein, 1974, 71ff

⁶ S II, 188

⁷ S II, 188

⁸ S II, 186

Erlösung konkreter fassbar? Tillich behauptet sie zwar grundsätzlich, im „Neuen Sein“ erscheinen sie allerdings nur als abstrakte Synthesen zweier Wirklichkeitsstrukturen. Somit ist nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch das zu Jesus Christus in der Beziehung zum „Neuen Sein“ durch „Teilnahme, Annahme, Umwandlung“¹ von einer abstrakten Terminologie geprägt. Ist aber nicht insbesondere der so vernachlässigte personale Aspekt für die Bewältigung konkreter Nöte und Ängste äußerst wichtig? Wird dieses Problem nicht noch dadurch verschärft, dass – wie oben gezeigt – die Dignität des Seins keineswegs gesichert ist?

Wenn Tillich dann doch noch davon spricht, „daß Gott das Leiden der Welt auf sich nimmt“, dann begründet er dies ebenfalls mit dem Hinweis auf seine Lehre vom göttlichen Leben. In ihm sei das „Element des Nichtseins ... in Ewigkeit überwunden.“² In dieser „ewigen Überwindung des Negativen ... liegt seine Seligkeit.“³ Auch darin kommt die liebende mittragende Empathie für die Ängste der Kreatur, sein Mitleiden nicht deutlich genug zum Ausdruck. Denn Tillichs Interpretation des Symbols von Gott, der „das Leiden der Welt auf sich nimmt“, erscheint hier in erster Linie als Lösungsversuch für das abstrakte Problem der Vereinbarkeit des Negativen mit der göttlichen Lebendigkeit und Seligkeit.⁴ Ich stimme mit Klaus Bümlein insofern überein, als „das negative Element [...] in der Gotteslehre eher als ontologische Folgerung aus Gottes Lebendigkeit [erscheint].“⁵ Wiederum also setzt Tillich beim göttlichen Leben an. Dies trifft natürlich auch zu auf sein „(Miß-)Verständnis des Logos als der ‚essentiellen Natur‘ der Welt“⁶, der als solcher in Jesus Christus „die Verkörperung des wahren Menschseins ist.“⁷ Denn mit dem Logos, seiner Schöpfung und Erlösung, ist damit der Prozess göttlichen Lebens umrissen.⁸ Zwar führt – wie Tillich betont – das „trinitarische Symbol des Logos als des Prinzips der göttlichen Selbstmanifestation in Schöpfung und Erlösung [...] das Element der Andersheit in das göttliche Leben ein“⁹. Dennoch stellt sich angesichts dieses Ineinanders abermals die Frage nach der tatsächlichen Eigenständigkeit Gottes und seiner Schöpfung. Zeigt sich hier nicht wieder die Nähe Tillichs zu der idealistischen Identitätsphilosophie, der Identifizierung der Welt mit dem göttlichen Selbstwerdungsprozess? Wären Essenz und Existenz dann nicht nur Durchgangsstadien, die existentielle Verzweiflung nur ein flüchtiger Moment in der Ewigkeit göttlichen Lebens? Sieht Tillich damit nicht sein anderes Anliegen gefährdet, sein Insistieren auf der Entfremdung des in essentielle und existentielle Strukturen zerrissenen Menschen in seiner Verantwortlichkeit und Angst, wenn er schreibt? „Gott (ist) ewig schöpferisch, [...] er (schafft) durch sich selbst die Welt [...] und mit der Welt sich selbst.“¹⁰ Benutzt oder benötigt Gott die Welt zur Selbstverwirklichung? In der Darstellung Tillichs geschieht genau dies bei Hegel: Die „Welt ist der Prozess der göttlichen Selbstverwirklichung.“¹¹ Gerät er aber nicht selbst in die Nähe dieser strikt abgelehnten Vorstellung? Verdankt nicht stattdessen „die Welt der freien Selbstmitteilung Gottes (in überfließender Liebe) ihr Dasein?“¹² Gerade das „trinitarische Symbol“, das für den späten Tillich der „Systematischen Theologie“, wie wir gesehen haben, von großer Bedeutung war, hätte zu einem entscheidenden Gegengewicht zu diesen Tendenzen werden können – allerdings nur, wenn es Tillich nicht von seinem abstrakten „Gottesvorverständnis“ mit seinen „trinitarischen Prinzipien“¹³, sondern tatsächlich konsequent von der Christologie her entwickelt hätte. Zwar betont er, dass die „trinitarischen Prinzipien“, die „sichtbar [werden], wo immer man sinnvoll von Gott als dem Lebendigen spricht“¹⁴, nicht bereits

¹ S II, 189

² S II, 188

³ S III, 458

⁴ Vgl. S III, 456-459

⁵ Bümlein, 1974, 73

⁶ Wittschier, 1975, 193

⁷ Wittschier, 1975, 193

⁸ Zur „Prä- und Postexistenz des Logos in Auseinandersetzung mit der Christologie von Paul Tillich“ vgl. Baumert, 2014

⁹ S III, 476

¹⁰ S II, 160

¹¹ S II, 30

¹² Wittschier, 1975, 184

¹³ Vgl. S I(2), 288ff.

¹⁴ S I(2), 290

„christliche Trinitätslehre“¹ seien. Sie könnten das eigentliche trinitarische Dogma nur vorbereiten, weil es selbst nur christologisch begründet werden könne. Dennoch bestätigt sich hier wieder, dass er trotz dieser Beteuerungen seinem abstrakten Gottesgedanken Priorität einräumt.² Stattdessen hätte es sich angeboten, die Trinität von der konkreten Beziehung Jesu zu Gott abzuleiten und so neben den abstrakt-ontologischen die dialogisch-personalen Aspekte zu stärken.³

Zwar erscheinen mit der Abstraktion des Übergangs von der Essenz zur Existenz auch die Vorstellungen eines Neuen Seins als problematisch. Das dahinter stehende Menschenbild allerdings bietet meiner Meinung nach tiefe Einsichten in die menschlichen Grenzkonflikte und ist immer noch hochaktuell: So widerspricht es zu Recht diametral dem naiven humanistischen Ideal einer abgerundeten harmonischen Persönlichkeit, die alle ihre Möglichkeiten in einer bruchlosen Entwicklung selbständig verwirklicht. Versucht Tillich doch stattdessen dem christlichen Verständnis zu entsprechen, das von der Zweideutigkeit, dem unversöhnlichen angsterfüllten Konflikt ausgeht zwischen essentiellen und existentiellen Strukturen und ihrem ununterscheidbaren Ineinander. Diese grundlegende Erfahrung wird durch das herausgearbeitete universale und tragische Schicksal der Entfremdung bestimmt, in deren unüberwindlichen Strukturen sich der Mensch immer schon vorfindet. Als Gegengewicht behauptet Tillich ebenfalls persönliche Freiheit und Verantwortung, auch wenn sie sich wie gezeigt als problematisch erweisen. Der unaufhebbare Widerspruch zwischen den essentiellen Strukturen in ihrem unerreichbaren und unbedingten Anspruch einerseits und der Situation existentieller Entfremdung mit ihrer Angst und Verzweiflung andererseits kennzeichnet meiner Ansicht nach Tillichs realistische Wahrnehmung des Menschen und ist darum Ursache seiner bleibenden Aktualität.

Dabei grenzt er sich von den beiden einseitigen Positionen des Humanismus bzw. Idealismus und Existentialismus ab. In der Charakterisierung und Überwindung der Zweideutigkeit menschlichen Lebens zeigt sich Tillichs doppelte Frontstellung: Mit der Gewichtung essentieller menschlicher Strukturen im Humanismus gegen den Existentialismus und mit der Akzentuierung der menschlichen Entfremdung im Existentialismus gegen den Humanismus und Idealismus. Beide Positionen für sich genommen betonen jeweils nur einen Aspekt menschlichen Lebens und werden ihm darum in seiner Zweideutigkeit nicht gerecht. Der Humanismus weiß nichts von den unversöhnlichen und angsterfüllten existentiellen Konflikten und hält darum jeden Widerspruch im Zuge der grundsätzlichen Verwirklichung seiner essentiellen Möglichkeiten für überwindbar. Der Existentialismus dagegen verharrt in der Faktizität seiner Widersprüche, in der eigentlichen Erfahrung der Angst, ohne die Frage nach ihrer Ursache zu stellen. Der Humanismus läuft daher Gefahr - in seinem naiven Glauben an die menschlichen Möglichkeiten - seinen verdrängten Konflikten und Ängsten schutzlos ausgeliefert zu sein, während der Existentialismus mit seiner Überbetonung des „Abgrunderlebnisses“ den Menschen überfordert und eine resignative oder fatalistische Haltung erzeugt, die für autoritäre Strukturen offen ist.

Tillichs Position vermeidet beide Gefahren, indem er den Menschen in seiner Angst und Verzweiflung ganz ernst nimmt und diese Situation auf ihre Ursache und Überwindung hin transzendiert. Auch wenn die Verwirklichung dieser „transzendenten Einheit“ mit dem göttlichen Geist nur „fragmentarisch“ möglich ist, scheint mir der differenzierte Realismus dieser synthetischen Position eine seiner großen Stärken zu sein. Gelingt es ihm doch durch das Kriterium der Unterscheidung von Essenz und Existenz, die Stärken der polaren Extreme des Idealismus und Existentialismus zu bewahren und ihre Schwächen zu vermeiden.

Wenn Tillich so beide Positionen idealtypisch stark vereinfacht und zuspitzt, indem er sie auf grundlegende, entscheidende Kennzeichen reduziert, stellt sich einerseits erneut Marc Dumas' oben

¹ S I(2), 290

² Als Auflistung der Kritik an der Dominanz des Seinsbegriffs vgl. z.B. Wenz, 1979, 317 Anm. 28; vgl. auch ebd., 314: „Christologie und trinitarisch konzipierte Gotteslehre werden auseinanderdividiert. Abermals [...] denkt Tillich den Begriff Gottes nicht wirklich von seiner kontingent-geschichtlichen Erscheinungsweise in Jesus Christus her.“

³ Vgl. Pannenberg, 1997, 344: „Ebenso versäumte er es, die Trinität als wechselseitige Gemeinschaft der trinitarischen Personen [...] als Lösung für das Problem der Personalität Gottes darzustellen [...], weil Tillich seine ‚trinitarischen Prinzipien‘ nicht von der konkreten Beziehung Jesu zu seinem himmlischen Vater her entwickelte“.

bereits gestellte Frage¹, ob er die Positionen in ihren komplexen Selbstverständnissen tatsächlich ernst nimmt und würdigt. Oder besteht nicht die Gefahr, dass er sie in Analogie zur Synthese des dialektischen Gegensatzes von potentielltem essentielltem und aktualisiertem existentielltem Sein vorschnell den Erfordernissen seines grenzübergreifenden Systems anpasst und dabei evtl. Schwächen und Stärken überzeichnet. Vor diesem Hintergrund könnte seine Synthese dann die Spannung überspitzter Antithesen auflösen.

Ohne Zweifel gibt es nicht den Humanismus oder Existentialismus: So finden sich allein im klassischen Humanismus Goethes Widersprüche, die sich gegen eine allzu voreilige Auflösung sperren: beispielsweise der Gegensatz zwischen der harmonischen Entelechie Aristoteles' und der Zerrissenheit seiner Faust-Gestalt. Dies gilt auch für die erheblichen Unterschiede zwischen den existentialistischen Positionen Kierkegaards, Jaspers' oder Sartres. Darum kann zwar Tillichs resümierende Skizzierung natürlich nicht allen Facetten diesen komplexen Ansätzen gerecht werden. Andererseits ist eine solche „Schwäche“ aber auch eine „Stärke“, und zwar unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten: Entspricht er doch mit seiner Vereinfachung auch den Erfordernissen wissenschaftlicher Systeme bzw. Modelle. Versuchen sie doch in der unüberschaubaren Komplexität der Wirklichkeit sich auf wenige relevante, exemplarische Merkmale zu beschränken, um so größere Zusammenhänge transparent zu machen, die ansonsten im chaotisch anmutenden Ganzen unübersichtlich blieben. Solche Einsichten werden zwar immer auf Kosten von Einzelheiten gewonnen, allerdings können sie gerade wegen dieser u.a. von Stachowiak analysierten „Verkürzungsmerkmale“² produktiv sein, wie nicht nur die technische Verwertbarkeit von Erkenntnissen zeigt, sondern z.B. auch die Psychotherapie. In seiner typischen Interpretation und dialektischen „Verarbeitung“ von Schwächen und Stärken des Humanismus/Idealismus und Existentialismus kommt diese produktive Verkürzung und Zuspitzung zum Tragen. Gelingt es Tillich doch so zwar einerseits mit seinem anthropologischen Ansatz einmal mehr über die Grenzen zwischen verschiedenen konträren Positionen hinweg Stärken und Schwächen in ihren Zusammenhängen transparent und fruchtbar zu machen.

Dennoch stellt sich andererseits weiterhin die Frage, ob ein theologisches System in dieser Universalität und Komplexität Gott und Welt, Ontologie und biblische Tradition, Theologie und Philosophie, ontologisches und existentielles Gedankengut, Religion und Kultur, Tradition und Moderne gerecht werden kann. Oder vereinigt ein solch ambitioniertes Unternehmen nicht zwangsläufig auch unauflösliche Spannungen in sich und sind Brüche darum nicht unvermeidlich? Auch zwischen seiner Herkunft aus dem Idealismus³ und seiner Zeitgenossenschaft mit dem Existentialismus, den er begrüßt und für sein Denken mit der Korrelationsmethode produktiv nutzt?⁴ Insbesondere sein Versuch, zeitgenössische existenzphilosophische mit klassischen ontologischen Ansätzen zu verbinden, sieht sich unvereinbaren gegenläufigen Tendenzen ausgesetzt. Haben sich doch die Existenzphilosophen – dies gilt auch für Jaspers – zwar in produktiven Auseinandersetzung, aber eben auch in bewusstem Gegensatz zu philosophischen Traditionen entwickelt.⁵ Gerade diese Gegensätze machen für ihn die Position „auf der Grenze“ zwar unvermeidlich, wie er dezidiert zugesteht und bejaht.⁶ Dennoch schließe ich mich Sturm Wittschier an, der bei Tillich aufs Ganze gesehen eine leichte Abweichung zum Hegelschen

¹ Vgl. Dumas, 1992, 207

² Zu den Hauptmerkmalen von Modellen vgl. das grundlegende Standardwerk von Stachowiak, 1973, 131ff.

³ Vgl. XII, 49ff.: „Beim deutschen Idealismus bin ich in die Schule gegangen, und ich glaube nicht, daß ich je verlernen kann, was ich dort gelernt habe.“

⁴ Vgl. XII, 36f. Dort stellt Tillich u.a. fest, dass die Existenzphilosophie „der christlichen Interpretation von der menschlichen Existenz so nahe steht, daß man [...] von einer ‚theonomen Philosophie‘ reden muß. Freilich ist es keine Philosophie, die die theologische Antwort in sich enthält [...]. Wohl aber stellt die Existenzphilosophie durch ihr Dasein in neuer und radikaler Weise die Frage, deren Antwort in der Theologie für den Glauben gegeben ist.“

⁵ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 41f.: „Sein Versuch, klassische Ontologie und Existenzdenken zusammenzudenken [...], kann aber nur bedingt gelingen, denn das existenzphilosophische Denken steht immer auch in einem entschiedenen Gegensatz zur klassischen Tradition, wie sich anhand des Werkes von Heidegger und Jaspers leicht zeigen lässt. Dass auch Tillich diese Verbindung nicht recht gelungen ist, wird schon daran deutlich, dass eine Satz wie der: ‚Gott ist das Sein-Selbst‘, recht unvermittelt neben den existentialistischen Analysen steht.“

⁶ Vgl. XIII, 13; Gr

Idealismus ausmacht.¹ Damit würde er ohne Zweifel einerseits seinem relevanten Anspruch gerecht, jedes vulgär anthropomorphe oder dingliche Gottesverständnis durch die kritische Funktion seiner Ontologie abzuwehren. Andererseits aber hätte er – wie mehrfach angesprochen – erneut die wichtige kritische Funktion auch der Theologie vernachlässigt, die den philosophischen Anspruch allgemeiner ontologischer Schlussfolgerung korrigiert durch die kontingent-konkrete christologische Offenbarung mit ihren personalen und geschichtlichen Aspekten.²

3.2.3. Der Theologe auf der Grenze verschiedener Denkansätze

Auf die Herausforderung, die Tillichs Arbeitsweise an den Interpreten stellt, wurde in der Einleitung hingewiesen: seine überwiegend essayistische, situationsbezogene Vorgehensweise, das weniger methodisch strenge als synthetisch, assoziative bzw. spekulative Denken³ und die damit verbundenen begrifflichen „Unschärfen“⁴ bzw. Überschneidungen. Daraus können sich wenige Unstimmigkeiten ergeben, die sich nicht völlig ausräumen lassen. Sie sind möglicherweise in den situativen, auch zeitbedingten Herausforderungen seiner Zeit begründet, aber auch in prinzipiell nicht auflösbaren Spannungen zwischen sinntheoretischen bzw. ontologischen und biblischen oder ontologischen und existentiellen Ansätzen⁵, denen sich Tillich engagiert mit überwiegend flexiblen essayistischen Formen stellt. Diese – möglicherweise referenztheoretisch begründete⁶ – flexible Herangehensweise hat insbesondere bei seinen Versuchen, den eigenen theologischen Standpunkt in der Abgrenzung verschiedener Denkansätze zu bestimmen, ihre Spuren hinterlassen. Eine übergreifende Darstellung und vorwiegend systematisch-grundsätzliche Abgrenzung von Wissenschaft, Philosophie, Theologie und Religion ist dennoch größtenteils möglich⁷, auch wenn sich nicht alles völlig widerspruchsfrei und ohne Brüche auflösen lässt. Verfolgt Tillich doch mit der Vielfalt seiner Ansätze auch die genannten grenzüberwindenden Intentionen, denen er lebenslang treu bleibt. Dabei ist insbesondere darauf zu achten, ob und wie sich die bisher abzeichnenden Tendenzen verifizieren oder falsifizieren lassen.

3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“⁸

Mit einer entscheidenden Grenzbestimmung setzt sich Tillich zwar nur am Rande explizit auseinander, und zwar in verschiedenen Phasen seines Schaffens.⁹ Sie liegt aber fast seinem gesamten Werk implizit zugrunde und ist mit vielerlei Facetten seines Denkens verknüpft, weshalb wir ihr im Verlauf dieser Arbeit immer wieder begegnen. Es handelt sich in der Terminologie Tillichs um das „Problem der ‚zwei Absoluten‘“¹⁰, des religiösen und philosophischen, also wie sich der absolute Gott der Offenbarung und ein absolutes grundlegendes Prinzip, das unmittelbar einsichtig ist, einander zuordnen lassen. Wie sich der davon abgeleitete religiöse bzw. theologische und philosophische Anspruch vereinbaren lassen, darin sieht Tillich die eigentliche

¹ Vgl. Wittschier, 1975, 184f.

² Zu diesem Zusammenhang vgl. Wenz, 1979, 326ff.

³ Vgl. den Überblick bei Schüßler/Sturm, 2007, 218, 227f.; Haigis, 1998, 7, 57

⁴ Vgl. Dumas, 1993, 207; Ernst, 1988, 92; Haigis, 1998, 15; Schüßler, 1989, 70 und 178ff.

⁵ Zu den Spannungen zwischen existentiellen und ontologischen Ansätzen bei Tillich vgl. Seite 167 Anm. 5

⁶ Zum referenztheoretisch verstandenen Ansatz Tillichs vgl. z.B. vgl. Seite 26f. und dort Anm. 6 sowie Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

⁷ Vgl. Amelung, 1972, S. 43f. (zitiert auf Seite 26 Anm. 8); Schüßler, 1989, 28: Schüßler bestätigt neben Amelung und Haigis (Haigis, 1998, 57f.) die These „daß man bei Tillich [...] nicht von einem Bruch in seinem Denken sprechen kann. Alle Momente seines späteren Denkens sind – zumindest implizit – im Frühwerk angelegt.“

⁸ Zur Unterscheidung von „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ vgl. insbesondere Schüßler, 1989, 31-69; außerdem zum Problem von Vernunft und Offenbarung im weiteren Sinne: Bürkle, 2010, 129-150; Danz (Barth Tillich), 2011, 211-227; Gallus, 2007; Grube, 1998; Hildebrandt, 2012, 67-84; Korsch, 2011, 193-210; Ringleben, 2009, 301-318; Ders., 2015; Rösler, 2011; Schmitz, 1966, 160-185; Schüßler (Tillich Barth), 1999, 119-130; Ders. (Autorität), 1995, 141-157; Wittekind, 2011, 89-199

⁹ Vgl. „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“, 1922 (I, 365-388); „Rechtfertigung und Zweifel“, 1924 (VIII, 85-100); „Zwei Wege der Religionsphilosophie“, 1946 (V, 122-137)

¹⁰ V, 123

Herausforderung nicht nur seines Schaffens¹, sondern der „Religions-Philosophie“ überhaupt. Er setzt sich mit diesen Fragen in seinem späteren Werk² nochmals grundsätzlich unter den Begriffen des „ontologischen Wegs“³ einer „Grundoffenbarung“⁴ und des „kosmologischen“⁵ einer „Heilsoffenbarung“⁶ auseinander. Darunter versteht er die beiden „Wege, auf denen man zu Gott gelangen kann: durch die Überwindung der Entfremdung und durch die Begegnung mit dem Fremden.“⁷ Aber auch in seinen früheren Arbeiten, in denen er eine sinntheoretische Grundlegung versucht, lassen sich bei genauerem Hinsehen Merkmale dieser Wege aufzeigen.

Dies gilt beispielsweise für Tillich Annahme, dass auf dem „ontologischen Weg“ der Mensch in der „unmittelbaren Gewißheit“⁸ einer „Grundoffenbarung“ sich selbst begegnet, wenn er - symbolisch verstanden - Gott trifft. Er nimmt Gott als etwas wahr, von dem er zwar entfremdet, aber mit dem er untrennbar eins ist, obgleich er ihn als seinen Ursprung und Seinsgrund unendlich transzendiert. Auf dem „kosmologischen Weg“ begegnet der Mensch in der „Heilsoffenbarung“ Gott als etwas „Anderes“, „Fremdes“, das mit der Hoffnung auf weitere Annäherung verbunden ist, sich aber auch wieder verbergen kann. Der Begegnung haftet darum etwas Zufälliges an und über diesen Gott können im Vergleich zur „unmittelbaren Gewißheit“ der Grundoffenbarung nur Wahrscheinlichkeiten angenommen werden.

Wie Tillich diese beiden Wege genauer bestimmt und einander zuordnet, kann als Programm seines Lebenswerks gelesen werden: So ist für Tillich erstens sowohl sein sinntheoretischer Ansatz als auch späterer ontologischer Weg die Grundlage der Religionsphilosophie und Kulturtheologie und damit auch seines Denkens. Er bekommt in seinem Werk offensichtlich sogar ein Übergewicht. Zweitens sieht er in der Grundoffenbarung sowohl unter ontologischen als auch sinntheoretischen Aspekten eine wichtige Grundlage auch der Heilsoffenbarung, weil durch diesen Zusammenhang eine fatale Spaltung von Religion und Philosophie vermieden werden kann – ein wie mehrfach bestätigt lebenslanges Anliegen Tillichs. Und drittens könnten sich durch die produktiven Wechselbeziehungen zwischen der grundlegenden sinntheoretischen bzw. ontologischen und der kosmologischen Methode die Gegensätze von Kultur und Religion überwinden lassen, ein Anliegen, dem er bereits seine erste Rede widmet und das er weiterhin nachhaltig verfolgt.

3.2.3.1.1. Der „Weg der Grundoffenbarung“

Dass für Tillich die Überwindung der Grenzen zwischen Kultur und Religion, Philosophie und Theologie oder Denken und Glauben eine lebenslanges Anliegen ist, lässt sich auch anhand der drei genannten Abhandlungen verdeutlichen. Versucht er doch dort mit dem sinntheoretischen oder ontologischen Ansatz auf unterschiedliche Aspekte dieses Grenzkonflikts einzugehen, die ihn zu verschiedenen Zeiten jeweils besonders herausforderten: In seiner frühen Rede „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“⁹ stellt er sich dem Problem, wie eine autonome Religionsphilosophie sich auf das Unbedingte gründen und so auch dem religiösen Absolutheitsanspruch gerecht werden kann. In seinem Vortrag „Rechtfertigung und Zweifel“¹⁰ von 1924 findet er einen - sinntheoretisch zwar nur angedeuteten - Anknüpfungspunkt, indem er unter dem Aspekt der Rechtfertigung die „Grundoffenbarung“ des unbedingten Sinnes als notwendige Voraussetzung auch noch von Verzweiflung und Sinnlosigkeit deutet. Wie er diese Überzeugung in den berühmten Schlusskapiteln seines Werks „Der Mut zum Sein“¹¹ ontologisch interpretiert, ist zudem aufschlussreich für das Problem personaler und abstrakter Tendenzen des Gottesbildes. In

¹ Vgl. V, 110: „Für mich passt diese Bezeichnung [philosophische Theologie, R.S.] besser als jede andere, da die Grenzlinie zwischen Philosophie und Theologie das Zentrum meines Denkens und Arbeitens ist.“

² Vgl. „Zwei Wege der Religionsphilosophie“, 1946 (V, 122-137)

³ Vgl. V, 122ff.

⁴ Vgl. VIII, 91ff.

⁵ Vgl. V, 122ff.

⁶ Vgl. VIII, 97ff.

⁷ V, 122

⁸ V, 135

⁹ Vgl. I, 365-388

¹⁰ Vgl. VIII, 85-100

¹¹ Vgl. XI, 127-139

seiner Arbeit „Zwei Wege der Religionsphilosophie“¹ schließlich setzt er sich 1946 noch einmal grundsätzlich mit der Frage auseinander, wie Religion und Philosophie bzw. Religion und Kultur einander zuzuordnen sind, indem er programmatisch und von ihren historischen Voraussetzungen her den Zusammenhang einer „Grund-„ und „Heilsoffenbarung“ in der Religionsphilosophie analysiert.

Einmal mehr bestätigt sich so, wie ambitioniert Tillich sich um universale Synthesen bemüht: Greift er doch mit der Verzweiflung der Sinnlosigkeit ein überzeitliches Problem auf, das aber von besonderer Bedeutung für die Existenzphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg, also zu seinen Lebzeiten, ist. Indem er zudem versucht, es mit einer Neubegründung der Religionsphilosophie und der Rechtfertigungslehre zu verbinden, verdeutlicht er einmal mehr seine systematische Kreativität.² Dabei zeigt sich außerdem, wie die Überwindung der grundsätzlichen Grenzkonflikte zwischen Philosophie und Religion sowie Glauben und Denken verschiedene thematische Facetten seines Werks bestimmen und miteinander verbinden.

3.2.3.1.1.a. Begründung der Religionsphilosophie und Grundoffenbarung

Wenn Tillich in der erstgenannten Rede sich um eine angemessene Grenzbestimmung zwischen Religion und Philosophie bemüht, variiert er letztlich nur seine Auseinandersetzung mit dem Problem der „doppelten Wahrheit“- für ihn, wie wir sahen, sowohl die entscheidende persönliche als auch eine grundsätzliche religionsphilosophische Herausforderung: Wie also können die berechtigten philosophischen und religiös-theologischen Ansprüche ernstgenommen werden? Wie lässt es sich vermeiden, dass die Religionsphilosophie ihren „Gegenstand“ und sich selbst zerstört? Oder ist das unvermeidlich, wenn sie sich in ihrer Autonomie als Philosophie verabsolutiert und so Religion, Offenbarung, Gott bzw. das Unbedingte von sich selbst und damit vom Bedingten abhängig macht und relativiert. Wenn sie es nämlich vermeidet, die Religion bedingten Kriterien und Begriffen zu unterwerfen und so zu verfehlen, so hebt sie mit ihrer wissenschaftlichen Autonomie sich ebenfalls selbst auf. Zwar wurden in verschiedenen Phasen geistesgeschichtlicher Entwicklung Lösungen dieses Problems versucht. Jeder Lösungsansatz musste allerdings scheitern, wie Tillich skizziert, weil er „das Unbedingte auf das Bedingte gründet“³. Es handelt sich also um eins jener scheinbaren Dilemmas, wie sie Tillich gerne zum Ausgangspunkt seiner eigenen Lösung macht: also den erwähnten dialektischen „Dreischritt“, der eine Synthese versucht, indem er die Stärken gescheiterter Versuche berücksichtigt und die Schwächen vermeidet. Wie also ist das berechnete unvermeidliche Anliegen jeder Religionsphilosophie, etwas über ihren „Gegenstand“ theoretisch auszusagen, damit zu vereinbaren, dass sich dieser „Gegenstand“ prinzipiell jeder Objektivierung verweigert? Wie kann eine Religionsphilosophie vom unerfassbaren Unbedingten ausgehen, denn nur so kann sie ihrem „Gegenstand“ gerecht werden, und sich dabei als autonomer Philosophie treu bleiben?

Wie oben bereits erwähnt, sieht Tillich sich bei seinem Lösungsversuch offensichtlich von Rudolf Otto und damit auch von Schleiermacher inspiriert, wenn sie von „den Erlebnissen des Heiligen“ ausgehen, um zur „Gottesidee“ zu gelangen⁴. Indem also beide beim menschlichen Subjekt ansetzen, bemühen sie sich, wie Wolfhart Pannenberg bestätigt, „um die Lösung des die ganze Geschichte des neuzeitlichen Denkens bewegenden Ringens um die Konstitutionsbedingungen der Subjektivität“⁵. Es findet seine Fortsetzung sowohl in der Erweckungstheologie, die das Gottesbewusstsein durch das Bekehrungserlebnis ersetzt, als auch in der liberalen Theologie, die sich von der Religionspsychologie ableitet. Tillich lehnt beide Ansätze ab, weil sie der subjektiven Erfahrung verhaftet sind, und will sie darum zu Recht in ihre Einseitigkeit überwinden. Stattdessen versucht er ihr gemeinsames berechtigtes Anliegen, die Konstitution des Selbstbewusstseins, aufzugreifen und durch den Gottesbegriff des Unbedingten, ob als Sinn oder Sein interpretiert, zu

¹ Vgl. V, 122-137

² Vgl. Pannenberg, 1997, 346: „Darüber hinaus vermochte er im Gedanken der Theonomie die Thematik der Religionstheorie mit der des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens zusammenzuschauen.“

³ I, 377

⁴ Vgl. XII, 61

⁵ Pannenberg, 1997, 333

fundieren.¹

Tillich entwickelt somit eine Lösung, die er wie gesagt in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ zwar nicht umfassend ausarbeitet, aber doch bereits andeutet, dass nämlich in allem Bedingten das Unbedingte bzw. der unbedingte Sinn zu erfassen ist, und zwar „als das, was sich selbst und das Bedingte begründet.“² Ein relativierendes Verständnis der Religion leitet demnach von der bedingten „Selbstgewißheit des Ich[s]“³ das Unbedingte ab und begründet so den Gottesbegriff. Tillich dagegen versucht, auf das eigentliche Verhältnis, das dem Unbedingten angemessen ist, hinzuweisen: Begründet und ermöglicht doch umgekehrt das Unbedingte nicht nur das Gottesbewusstsein, sondern jedes Bewusstsein, selbst ein dezidiert unreligiöses. Deshalb kann es zwar ein der „Intention“, nicht aber der „Substanz nach“⁴ unreligiöses oder religiöses Bewusstsein geben. Denn „im ersten Fall dringt das Ich gleichsam durch die Form seiner Bewußtheit hindurch, zu dem Realitätsgrund, auf dem es ruht, im zweiten Fall bleibt dieser Untergrund zwar wirksam – ohne ihn gäbe es keine Selbstgewißheit – aber er wird nicht angetastet; das Ich bleibt in seiner Losgelöstheit, in der Bewußtseinsform.“⁵

3.2.3.1.1.b. Abwehr religionsphilosophischer Grenzüberschreitungen

Tillich bringt wiederholt mit der grundlegenden Grenzbestimmung zwischen Unbedingtem und Bedingtem bereits an der Wurzel das Dilemma der Religion zum Ausdruck. Er verdeutlicht so ihren immerwährenden Kampf gegen Grenzüberschreitungen, wie sie oben unter den Begriffen der Dämonisierung und Profanisierung beschrieben wurden.⁶ Ist doch Religion einerseits bedingt und relativ, weil in ihr das Unbedingte notwendig vergegenständlicht wird und sie ist andererseits unbedingt und absolut nur insofern, als in ihr sich das Unbedingte offenbart, im ständigen Kampf mit dem Bedingten in ihr. „Der Protest gegen Vergegenständlichung ist der Pulsschlag der Religion. Erst wo er fehlt, ist nichts Absolutes mehr in ihr, ist sie ganz Religion, ganz Menschliches geworden.“⁷ Tillich weist dezidiert darauf hin, dass dies auch für eine Religion gilt, die verabsolutiert wird. Denn auch in diesem Fall wird Religion, Gott und Unbedingtes von der autonomen menschlichen Kultur bzw. Religionsphilosophie mit ihrem bedingten Religionsbegriff abgeleitet und relativiert. Dies ist möglich, weil sich die Kultur vom Unbedingten abwenden und verselbstständigen kann. Allerdings kann sie – wie erwähnt – nur subjektiv-intentional „Gott-los“ sein, objektiv, der Substanz nach, bleibt sie „Gott-gebunden“⁸. Dieses unverlierbare unbedingte Element zeigt sich u. a. darin – wie oben ausgeführt, dass sowohl Denken und Erkennen notwendig auf die Voraussetzung des Wahren als auch moralisches Handeln auf die des Guten angewiesen sind. Wenn die Kultur sich aber von diesem Unbedingten in ihrer Autonomie absagt, kann sie – wie alle religiösen oder religionsphilosophischen Anstrengungen der Geschichte belegen – von ihrer Position aus Gott und Unbedingtes nicht mehr zurückgewinnen. „Denn Gott ist entweder der Anfang oder er ist nicht“⁹, zumindest für eine autonomen Religionsphilosophie, die sich stattdessen selbst zum Ausgangspunkt macht und mit jedem ihrer Versuche immer nur Unbedingtes vom Bedingten ableitet und es so relativen Kriterien unterwirft. Sie wird darum Gott nicht mehr erreichen, sondern „höchstens – Religion“¹⁰, „autonome, selbstgenügsame, Gott-ferne Religion [...]“

¹ Vgl. Pannenberg, 1997, 336: „Tillich ist in diesem Punkt ein bedeutsamer Fortschritt über die liberale Religionstheorie hinaus gelungen. Diese blieb durch ihren Ansatz bei der Religionspsychologie immer auf das bloß Subjektive religiöser Erfahrung beschränkt“. Tillich dagegen überwindet diese Fixierung, „indem er die spezifisch religiöse Thematik auf den weiten Rahmen des Sinnbewußtseins überhaupt bezog als explizite Thematisierung des in allem Sinnbewußtsein vorausgesetzten unbedingten Sinngrundes.“

² I, 377; zu diesen sinntheoretischen Ansätzen, die sich in seinem ersten veröffentlichten Vortrag andeuten, vgl. auch unten Seite 24f.

³ I, 377

⁴ I, 378

⁵ I, 378

⁶ Vgl. oben Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

⁷ I, 383

⁸ I, 378

⁹ I, 380

¹⁰ I, 381

und den Götzendienst dadurch vollenden, daß sie sich absolute Religion nennt.“¹

Dass Tillich in diesem Aufsatz kulturelle Autonomie gegenüber der „Gott-Gebundenheit“ oder „Gottesgewißheit“ überwiegend negativ konnotiert, kann nur missverstehen, wer derartige Aussagen nicht im Kontext seines Werkes interpretiert. Ist es doch von Anfang an eines seiner wichtigsten Anliegen, jeden Ansatz einer religiösen Heteronomie durch sein Verständnis der Theonomie restlos zu überwinden, um sowohl die völlige Autonomie der Kultur als auch den Absolutheitsanspruch der Religion kompromisslos gewährleisten zu können. Er will also die kulturelle Autonomie keineswegs antasten, sondern setzt sie grundsätzlich voraus, und zwar sowohl für die „religiöse“ als auch „nicht religiöse“ Kultur. In diesem Vortrag verdeutlicht er nur, dass ein autonomer religionsphilosophischer Ansatz Religion, Gott, Offenbarung und Unbedingtem gegenüber prinzipiell unangemessen ist, weil er sie auf das Bedingte gründet, so relativiert und zerstört. Dies gilt trotz der objektiven „Gott-Gebundenheit“ aller und damit auch vermeintlich „Gott-loser“ autonomer Ansätze und trotz gegenteiliger religionsphilosophischer Ansprüche, wie sie beispielsweise der Deismus und Pantheismus erhebt. Auch diese sind nämlich für Tillich mit seiner Grenzbestimmung grundsätzlich überwunden: Auch der Deismus weist zwar wie jede religionsphilosophische oder theologische Gottesvorstellung das unvermeidliche, notwendige Element der Vergegenständlichung und Relativierung Gottes auf. Allerdings versteht er nicht die paradoxe Aufhebung dieser „Verendlichung Gottes“² in der Offenbarung. Und auch der Pantheismus erliegt diesem Missverständnis: Schließt er doch von der Tatsache, dass sich das Unbedingte stets in bedingten „Gegenstandformen“³ zeigen muss, auf die Identität des Unbedingten mit der „universalen Dingform der Welt“⁴. Weil aber „das Unbedingte der Totalität so fern ist, wie der Einzelheit“⁵, sieht Tillich auch hier einen viel zu kurz gegriffenen Trugschluss.

Die mehrfach angesprochene Dialektik, mit der sich das Unbedingte im Bedingten offenbart, verdeutlicht – so Tillich – den bereits erläuterten Sachverhalt, dass es keine besondere religiöse Funktion oder Realität neben der logischen, ethischen, sozialen oder ästhetischen gibt. Sondern alle sind Medien für das Unbedingte und Religion „ist der Durchbruch durch jede und die Realität, die unbedingte Bedeutung einer jeden.“⁶ Tillich kritisiert es darum scharf, wenn stattdessen das Unbedingte als etwas Besonderes, Übernatürliches vermittelt wird – in der Offenbarung als verfügbare Erkenntnis, in der Gnade als handhabbare Kraftgabe oder im Reich Gottes als zu verwaltende Realität. Sieht er darin doch wie im Supranaturalismus eine naive Vergegenständlichung: So wird zwar versucht, Bedingtes zum Übernatürlichen, Unbedingten zu machen, das Ergebnis aber ist das Gegenteil: Unbedingtes wird zum Gegenstand unter Gegenständen, zum Götzen. Tillich macht zu Recht darauf aufmerksam, dass diesem Götzendienst des „Supranaturalismus[‘] aber [...] immer der Naturalismus [entspricht], d.h. der Versuch, das Unbedingte überhaupt auszuschalten“⁷ – eine unvermeidliche Konsequenz, wenn solcher Götzendienst von der Religionskritik zu Recht in seiner Endlichkeit und Relativität entlarvt wird. Und selbst dort, wo dezidiert „innerhalb der Religion die Religion überwunden“⁸, das Bedingte in seiner Relativität durchschaut und die Vergegenständlichung des Unbedingten bekämpft wird, ist für Tillich

die Gefahr nicht gebannt: Also auch die religionskritischen Formen der Mystik, Prädestination und Gnade können ihre paradoxe Dialektik übersehen, indem sie sich als die einzig wahren Ausdrucksformen der absoluten Religion missverstehen, anstatt sich durch die Offenbarung des Unbedingten aufheben zu lassen.

Mit dieser, hier entwickelten Grenzbestimmung hat Tillich die Vorwürfe der Religion gegenüber der Religionsphilosophie bestätigt, allerdings nur gegenüber einer Religionsphilosophie, die vom

¹ I, 384

² I, 379

³ I, 379

⁴ I, 379

⁵ I, 380

⁶ I, 380

⁷ I, 381

⁸ I, 383

Bedingten ausgeht und so das Unbedingte relativiert und zerstört. Indem er diesen - notwendig - gescheiterten Ansatz überwindet, schafft er Raum für den Neuansatz einer Religionsphilosophie, „die nicht vom Bedingten, sondern vom Unbedingten, die nicht von der Religion, sondern von Gott ausgeht. [...] Wir stehen vor der Alternative: Entweder Aufhebung der Religion durch die Kultur, oder Durchbrechung des Unbedingt-Wirklichen als des Grundes, oder der Realität aller Kultur in all ihren Funktionen.“¹

3.2.3.1.1.c. Grundoffenbarung und Erkenntnis

In seinem späteren Aufsatz von 1946² setzt Tillich neue Akzente, wenn er auf den klassischen Gedankengang Augustinus' hinweist, der sich mit der antiken Skepsis auseinandersetzt. Dabei spricht er wichtige Aspekte des Verhältnisses von Religion und Philosophie an: Wie nämlich sind das „religiöse und das philosophische Absolute“³, der eine universale Gott und das eine philosophische Prinzip, das allem zugrunde liegt, einander zuzuordnen? Tillich sieht genau in diesem Verhältnis von deus und esse, das in „der einfachen Aussage ‚Gott ist‘“⁴ zum Ausdruck kommt, die Herausforderung der Religionsphilosophie. Und er beantwortet sie mit Augustinus' Hinweis auf die sogenannten „transcendentalia“ unseres Geistes, die für unser Denken notwendig sind und die ebenfalls auf das in den frühen Aufsätzen thematisierte Unbedingte hinweisen: also neben der erwähnten unabdingbaren Voraussetzung des „esse“ noch „verum“ und „bonum“. Denn „veritas ist in jedem philosophischen Argument vorausgesetzt und veritas ist Gott.“⁵ Wie das Unbedingte als der tragende Grund des Seins lässt sich demnach auch die Wahrheit grundsätzlich nicht anders verneinen als „im Namen der Wahrheit“⁶, die man also bejahen muss. Wer demnach an der Wahrheit zweifelt oder sie bestreitet, setzt sie notwendig voraus und bestätigt sie. Damit aber ist für Augustinus auch Gott, „die Wahrheit selbst“⁷, bejaht und bestätigt.

Letzterer einfache Schluss von Einzelwahrheiten, wie es Tillich hier darstellt, auf Gott erscheint allerdings, wie auch Schüßler zu Recht anmerkt⁸, nicht unmittelbar einsichtig. Augustinus versuchte darum zu begründen, wie von der Vielfalt verschiedener allgemeingültiger mathematischer Wahrheiten auf eine erste begründende Wahrheit zu schließen ist. So scheint er zu bestätigen, dass der Schluss von der Wahrheit auf Gott durchaus nicht selbstverständlich ist. Es darum – wie bereits erwähnt – zumindest fragwürdig, esse oder veritas ohne Weiteres Göttlichkeit zuzusprechen?

Neben diesem Vorbehalt, der also bei den folgenden Ausführungen mitzudenken ist, zeigt sich hier die Analogie zu Tillichs frühen Ausführungen: Wie die Wahrheit eine unabdingbare Voraussetzung jeden Zweifels bleibt und diesen erst ermöglicht, so bleibt auch das Bewusstsein, das sich subjektiv-intentional in seiner Autonomie als „Gott-los“ versteht, objektiv, der Substanz nach „Gott-gebunden“. Denn dieser unbedingte tragende Grund ermöglicht überhaupt erst jedes Bewusstsein, also auch das unreligiöse oder atheistische, das in seiner Verneinung des Unbedingten dieses logisch voraussetzen und bestätigen muss. Der Zweifel am Absoluten ist folglich kein logisches, sondern ein rein psychologisches Problem. Tillich sieht darin die – einzige – „ontologische Lösung des Problems der Religionsphilosophie. Gott kann niemals erreicht werden, wenn er der Gegenstand der Frage ist und nicht auch ihre Voraussetzung.“⁹ Ausgehend von dieser Möglichkeit einer unmittelbar einsichtigen Grundoffenbarung des Sinns auch im Zweifel kann Tillich auch das bereits angesprochene Verständnis der „Rechtfertigung des Zweiflers“¹⁰ entwickeln, das im nächsten Kapitel dargestellt werden soll.

Hier drängen sich übrigens völlig unerwartete Parallelen auf, nämlich zu den oben angeführten

¹ I, 384

² Vgl. „Zwei Wege der Religionsphilosophie“ (V, 122-137)

³ V, 123

⁴ V, 123

⁵ V, 124

⁶ V, 124

⁷ V, 124

⁸ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 43f.

⁹ V, 124

¹⁰ Vgl. VIII, 85-100

Zugeständnissen Derridas¹ und Hans Lenks²: Weisen doch beide auch unter Berufung auf Yehuda Elkana, Paul Karl Feyerabend, Imre Lakatos und Stegmüller darauf hin, dass wir den metaphysischen Denkmustern abendländischer Philosophie, auch wenn wir sie völlig ablehnen, nicht entkommen können. Wenn wir nämlich - in Analogie zu Augustinus' und Tillichs Gedankengang - Metaphysik verwerfen, so können wir dies nur mittels metaphysischer Überlegungen tun, weshalb wir so die Metaphysik voraussetzen, bejahen und bestätigen.

Schon an der Wurzel der Grenz- und Verhältnisbestimmung zwischen Bedingtem und Unbedingtem also zeigt sich Tillichs universalistischer Drang, alles einzubeziehen und nichts verloren zu geben. Dass dies auch gegen dessen ausdrücklichen Willen geschehen kann, muss kontroverse Reaktionen auslösen: So bringt es ihm zu Recht Lob für seine Unvoreingenommenheit und Unerschrockenheit ein, mit der er in seinem Universalismus ungewohnte Wege geht, aber auch - wie oben angesprochen³ - die ebenfalls ernst zu nehmende Kritik Bonhoeffers. Zwar geht es ihm dabei - wie gesagt - offensichtlich um das berechnete Anliegen, der Unbedingtheit des Unbedingten und damit der Göttlichkeit Gottes wieder die ihr zustehende Geltung zu verschaffen und vom Bedingten scharf abzugrenzen. Aber wird er diesem Anspruch tatsächlich gerecht? Oder droht nicht die Paradoxie, dass er im Eifer für das Unbedingte und zugunsten seines grenzenlosen uneingeschränkten Anspruchs Unterschiede, Konflikte oder Widersprüche nicht mehr ernst genug nimmt und zu voreilig - sozusagen bereits in ihren Ursprüngen - einebnen, also bevor sie sich überhaupt zur ernstzunehmenden Herausforderung entwickeln können. Wird er so tatsächlich der individuellen Würde existentieller Anliegen gerecht wird oder droht er diese nicht mit seinem alles vereinnahmendem Universalismus zu übergehen, trotz des Gegengewichts seiner beindruckenden existentiellen Analysen.

Unbeschadet dieser Anfragen ist Tillich zugute zu halten, dass er sich dem Problem einer autonomen Religionsphilosophie mit ihrem unangemessenen relativierenden Religionsbegriff stellt und mit seiner Lösung die Verhältnisse zurechtzurücken scheint. Wie oben bereits anhand der Kritik Pannenberg's und Wenz' erläutert, geht er zwar so über die durch Schleiermacher inspirierten Ansätze hinaus, ohne dass es ihm allerdings gelingt, den Subjektivismus völlig zu überwinden. Offensichtlich handelt es sich hier auch noch nicht um die oben angesprochene Fassung der erweiterten Korrelation, mit der er versucht, in der „Systematischen Theologie“ allgemeine menschliche Strukturen auf die Offenbarung zu beziehen, um so die Beschränkung auf das persönliche Gottesbewusstsein zu überwinden.⁴ Ist deshalb nicht auch auf dieses Verständnis einer „Grundoffenbarung“ die oben geäußerte Kritik Pannenberg's anzuwenden? Denn „da die objektive Seite des Offenbarungsdurchbruchs doch immer nur für ein bestimmtes Subjekt besteht, fällt sie letzten Endes wie in der Erweckungstheologie und bei v. Frank doch auf die religiöse Subjektivität zurück.“⁵

Wie aber stellt sich nun mit diesem Neuansatz das Erkenntnisproblem dar? Besteht die Paradoxie nicht fort: Denn dass sich das Ich des Unbedingten als seines tragenden Grundes bewusst wird, ist eine theoretische Aussage, die sich auf einen Gegenstand zu beziehen scheint. Damit aber setzt sie den Gegensatz von Subjekt und Objekt voraus und kann das Unbedingte nur verfehlen. Denn - so Tillich - „das Unbedingte ist nicht Objekt, es ist auch nicht Subjekt, sondern es ist die Voraussetzung jedes möglichen Gegensatzes von Subjekt und Objekt.“⁶ Das Bewusstsein des Unbedingten, die „Gottesgewißheit“⁷, wie Tillich sie auch nennt, ist theoretisch also nicht zu erfassen, sondern liegt vor aller theoretischen Erkenntnis, die sie „als absolute Voraussetzung“⁸ begründet und ist somit völlig unabhängig und voraussetzungslos.

Wenn Tillich so diesen Ansatz genauer erläutert und begründet, greift er Gedanken der

¹ Vgl. oben Seite 10

² Vgl. oben Seite 72

³ Vgl. oben Seite 117

⁴ Zu Tillichs erweiterter Fassung der Korrelation vgl. oben Seite 123f.

⁵ Pannenberg, 1997, 339

⁶ I, 378

⁷ I, 378

⁸ I, 378

augustinischen Tradition auf, und zwar der „franziskanische[n] Schule des 13. Jahrhunderts, vertreten durch Alexander von Hales, Bonventura und Matthäus von Aquasparta“¹. Tillich entfaltet und vertritt die Intention dieser Denker nicht erst in seiner späteren Schrift von 1946, sondern, wie er 1959 nochmals ausdrücklich betont, bereits 1922 in seiner frühen Arbeit „Die Überwindung des Religionsbegriff in der Religionsphilosophie“² und auch noch 1956 im Hauptwerk der „Systematischen Theologie“.³ Dies bestätigt die grundsätzliche Bedeutung dieser Vorstellungen für Tillich, also seiner „augustinisch-antithomistischen Voraussetzungen“⁴, auch wenn sie ansonsten quantitativ in seinem Werk eher als Randphänomene erscheinen: Demnach ist diesen Denkern die unmittelbare notwendige Evidenz der Gotteserkenntnis gemeinsam, wie sie auch als „ewiges Licht“ in den unveränderlichen „logischen und mathematischen Axiomen und den höchsten Kategorien des Denkens sichtbar“⁵ werden. Die „transcendentalia“: *esse, verum, bonum*“⁶ sind als notwendige Voraussetzungen des Denkens unmittelbar einsichtig. Selbst Fragen und Infragestellungen setzen Sein, Wahrheit und Gutes zwingend voraus. Diese müssen vor der Spaltung a priori gegeben sein und ermöglichen so als seine notwendige unbedingte Voraussetzung erst Fragen und Infragestellung. Alle Subjekte und Objekte dagegen sind abgeleitet vom „Sein-Selbst, dem *primum esse*“⁷, das die unbedingte Voraussetzung von allem ist, was im Bewusstsein erscheint. Auch hier ist der mehrfach angesprochene Vorbehalt zu wiederholen, ob die von diesen Denkern angenommene Göttlichkeit des Seins ohne Weiteres vorauszusetzen ist.

Seine letzte Bemerkung zeigt im Übrigen, dass er ebenfalls wie Jaspers und die meisten Erkenntnistheoretiker seit Descartes' Neuansatz offensichtlich eine Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt. Wie dargelegt, wäre es anachronistisch, die oben im Jaspers-Hauptteil zusammengefasste gegenwärtige Kritik an einer solchen Erkenntnisbeziehung schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu erwarten. War sie doch von wenigen kritischen Anmerkungen Brentanos, Husserls oder Heideggers abgesehen damals fast völlig unumstritten. Allerdings scheint Tillich im Vergleich zu Jaspers andere Akzente zu setzen, so dass die Fragwürdigkeit einer solchen Beziehung weniger ins Gewicht fällt: Er setzt zwar ebenfalls voraus, dass wissenschaftlich-gegenständliche Erkenntnis nur innerhalb dieses Schemas möglich ist und Unbedingtes es darum notwendig transzendieren muss. Allerdings bildet diese Erkenntnisbeziehung sozusagen nur den Hintergrund, vor dem Tillichs Verständnis einer Grundoffenbarung erst ihre Konturen gewinnt. Tillich geht es also um die Möglichkeit einer unmittelbaren Gewissheit des unbedingten Grundes, der die Subjekt-Objekt-Relation transzendiert. Es kann sich darum zwar um kein gegenständliches Wissen handeln, sondern nur um ein Gewahrwerden dieses tragenden Seinsgrundes. Dennoch versucht Tillich so auf dem „ontologischen Weg“, aber auch mit seinem sinntheoretischen Verständnis die Möglichkeit einer Religionsphilosophie neu begründen. Es bleibt in den erwähnten Arbeiten außerdem zwar weitgehend bei einführenden Vorüberlegungen. Aber sie bringen seine Überzeugung unmissverständlich zum Ausdruck, dass der Neuansatz einer Religionsphilosophie möglich ist, die Offenbarung und Vernunft verbinden kann, allerdings nur mit Hilfe paradoxer, analoger Aussagen. So grenzt er sich von vorherigen gescheiterten Versuchen ab, indem er sie auf die neue Voraussetzung des Unbedingten gründet, derer wir unmittelbar gewahr werden können, und zwar in einer „Grundoffenbarung“, die alles Gegenständliche innerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung transzendiert. Tillich setzt also auch mit seinem Verständnis dieser erkenntnistheoretischen Konstellation andere Akzente als Jaspers: Er fokussiert sich nämlich einmal mehr auf die Zusammenhänge jenseits der Grenzkonflikte, ohne diese allerdings zu ignorieren. Vielmehr legt er besonders großen Wert darauf, die Grenze zwischen Bedingtem und

¹ V, 124

² Vgl. die 1959 veröffentlichte Einleitung zu seinen „Frühen Hauptwerken“ (I, 10: Besagter Aufsatz „zeigt meine augustinisch-antithomistischen Voraussetzungen, die Ablehnung des kosmologischen Weges, Gott denkend zu erreichen, und die Bejahung des ontologischen Weges, wie ihn Plato, Augustin, die Franziskaner, Nikolaus Cusanus und die deutschen klassischen Philosophen gingen.“)

³ Vgl. S I(2), 182ff.

⁴ I, 10

⁵ V, 124

⁶ V, 126

⁷ V, 125

Unbedingt zu beachten. Weiß er doch um das Gefahrenpotential, das mit seinem Verständnis philosophischer Erkenntnis, ob sinntheoretischer oder ontologischer, verbunden ist: So drohen gerade hier Grenzüberschreitungen, wenn entweder Unbedingtes vergegenständlicht oder Bedingtes dämonisch verabsolutiert wird. Unbeschadet der oben herausgearbeiteten grundsätzlichen Anfragen erweist sich Tillich zumindest mit diesen berechtigten Anliegen einmal mehr als innovativ und kreativ. Versucht er doch so den relativierenden Subjektivismus und Grenzkonflikt zwischen Vernunft und Offenbarung sowie Grenzüberschreitungen zwischen Bedingtem und Unbedingtem zu verhindern - auch wenn im Einzelnen dann die oben genannten Mängel auftreten und er dem liberalen und erweckungstheologischen Subjektivismus nicht völlig entrinnen kann. Sie sind schon allein darin begründet - wie erinnern uns -, dass „der Glaube nur sein eigenes Fundament verbürgen kann, nämlich das Erscheinen jener Wirklichkeit, die den Glauben erzeugt hat. [...] Der Glaube selbst ist die unmittelbare (nicht durch Schlußfolgerungen vermittelte) Evidenz des Neuen Seins in und unter den Bedingungen der Existenz.“¹ Wenn aber der „Glaubensgrund“ allein dem Glauben zugänglich ist, besteht dann nicht die Gefahr, dass die Abhängigkeit - wie oben von Wenz verdeutlicht - vertauscht, der „Glaubensgrund“ vom Glauben abhängig gemacht wird? Verschiebt sich so der Akzent von der behaupteten faktischen Vorgegebenheit der Offenbarung letztlich nicht doch wieder auf die Seite des erweckungstheologischen Subjekts, auch wenn er - wie gezeigt - das Gegenteil intendiert, indem er in seinem Spätwerk einer subjektivistischen Verengung weiter entgegenwirken will.²

Tillich selbst stellen sich diese Grenzen sowohl einer Subjekt-Objekt-Spaltung als auch zwischen Glauben und Glaubensgrund und Offenbarung und Vernunft keineswegs als unüberwindlich dar, solange nur die Gefahren der Grenzüberschreitung konsequent beachtet und jede Aussage konsequent paradox verstanden wird. Wird das Unbedingte also „Gegenstand“ der Religionsphilosophie, „und es muss es ja werden, da sonst überhaupt nichts ausgesagt werden könnte - so hat diese Aussage notwendig paradoxe Form“³. Denn das Unbedingte hat nicht „wie jedes Ding in der Welt [...] die Form der Existenz und des Objektiven“⁴, sondern es transzendiert, begründet, erhält und ermöglicht so erst jedes Ding, jeden Gegenstand, als seine „Seienseinzel“⁵. Dass er im Übrigen mit dem hier verwendeten Begriff der Existenz ansonsten eher entfremdetes, aktualisiertes und - teilweise schon inkonsequent - ebenfalls potentielles bzw. essentielles Sein des Menschen bezeichnet, hier aber das bloße Vorhandensein eines Gegenstands, ist ein weiterer Hinweis auf Tillichs terminologische Nachlässigkeiten. Bei Jaspers wäre eine solche Verwendung dieses Begriffs wegen seiner zentralen existenzphilosophischen Bedeutung für sein Werk wohl kaum vorstellbar.

Unbeschadet davon ist also die Vergegenständlichung in der Religionsphilosophie möglich, ja unvermeidlich, allerdings nur als - paradox gemeinte - Formulierung: Denn wir können nun einmal nicht anders als das, worauf sich unsere Aussagen beziehen, zu vergegenständlichen, also auch das Unbedingte. Wenn wir sie allerdings paradox meinen, so bringen wir mit ihr gleichzeitig die Unmöglichkeit und Unangemessenheit dieser Vergegenständlichung gegenüber dem Unbedingten zum Ausdruck, d.h. zugleich ihre „Bejahung und Verneinung“⁶. Darum kann die evidente Annahme einer ursprünglichen Einheit mit dem unbedingten Seinsgrund keinesfalls - wie oft geschehen - als sogenannter „ontologischer Beweis“ für die „Existenz“ Gottes missverstanden werden. Mit ihm lässt sich vielmehr das Verhältnis des menschlichen Geistes zum Sein-Selbst, zu den genannten unbedingten Prinzipien nur indirekt rational beschreiben, nicht aber direkt logisch beweisen. Teilt Tillich doch nicht den Universalienrealismus, den solcher Beweise voraussetzen, was sich hier zwar als Vorteil herausstellt, nicht aber die sonstigen genannten Probleme seiner Ontologie beseitigt. Im Übrigen gehe ich wegen seiner Bedeutung für die Grenzthematik auf Tillichs Symbolverständnis

¹ S II, 124f.

² Zu Erweiterung der Korrelationsmethode in der „Systematischen Theologie“ vgl. auch Pannenberg, 1997, 340

³ I, 378

⁴ I, 380

⁵ I, 379

⁶ I, 381

in einem eigenen Kapitel ein.¹

Damit drängen sich bereits einige kritische Randnotizen auf: Sind solche Gedanken, die eine unmittelbare Gewissheit der Grundoffenbarung, des Unbedingten verdeutlichen wollen, tatsächlich – wie es Tillich explizit beteuert – „kein leeres Paradox, kein Gedankenstück“²? Es ist zumindest offensichtlich, dass er mit Argumenten und logischen Schlüssen Einsichten vermitteln will. Wie aber können es „unmittelbare Gewissheiten“ sein, wenn sie erst mit teils fragwürdig anmutenden Schlüssen hergeleitet und begründet werden müssen? Offensichtlich widerspricht er damit seinem Verständnis des Glaubens, der „unmittelbare (nicht durch Schlußfolgerungen vermittelte) Evidenz“³ sein soll, worauf er zuvor und auch noch in seiner „Systematischen Theologie“ – wie oben gezeigt – ausdrücklich besteht. Im Übrigen stellt sich die Frage, warum sich Tillich zumindest mit dieser Definition weigert, wie Gunther Wenz ihm vorhält, „das sturmfreie Gebiet der Glaubensunmittelbarkeit zu verlassen“⁴? Dies müsste er nämlich konsequenterweise tun, wenn er seine – kaum in Frage zu stellende – Grundüberzeugung ernst nimmt, dass der Glaubensgrund vom Glauben zu unterscheiden und diesem vorgegeben ist. Auf die damit verbundenen Probleme des Subjektivismus wurde oben bereits wiederholt eingegangen. Hier ist zudem den grundsätzlichen Anfragen nachzugehen, ob solche Überlegungen faktische unmittelbare Gottesgewissheit ermöglichen und begründen können. Die Schlüsse vom Zweifel an der Wahrheit oder am Sinn auf ihre Bejahung, weil diese notwendig vorausgesetzt werden müssen, leuchten durchaus noch unmittelbar ein. Aber wie lässt sich „Gottesgewissheit“ damit überzeugend begründen bzw. davon ableiten? Ist die Unbedingtheit der Wahrheit mit Gott identisch? Tillich lehnt genau das selbst ab: „Gott ist unbedingt, das macht ihn zu Gott, aber das Unbedingte ist nicht Gott. Das Wort Gott enthält alle die konkreten Symbole, in denen die Menschheit das ausgedrückt hat, was sie unbedingt angeht.“⁵ Andererseits weicht er nur wenige Wörter später von dieser Aussage ab, die das Unbedingte als Qualität definiert, und macht es letztendlich doch zu einem Wesen, also zu Gott. Dieser Schluss ist ein weiteres Beispiel für Tillichs teilweise unklare Terminologie und erscheint eher gewagt, zumindest für einen außenstehenden „Ungläubigen“: „Und dies ‚etwas‘ ist gerade kein Ding, sondern die Macht des Seins in allem, was am Sein teilhat.“⁶ Ist eine solche Annahme nicht nur für den plausibel, der sie bereits gläubig voraussetzt? Und er scheint das auch zuzugestehen, wenn er festhält: „Gott kann niemals erreicht werden, wenn er der Gegenstand der Frage ist und nicht auch ihre Voraussetzung.“⁷ Dass Tillich im Übrigen diese Überzeugung seit seiner Schelling-Dissertation vertritt⁸, bestätigt ihre lebenslange, grundlegende Bedeutung. Und auch für den Sinnsucher sei das, wonach er verzweifelt sucht, letztlich „nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung allen Zweifels bis zur Verzweiflung“⁹. Tillich meint zwar, dass diese Erkenntnis – der Zweifel am Sinn, setze diesen voraus – befreiend sein könne. Aber trotz dieser in sich schlüssigen Behauptung: Muss einem formal-logisch erschlossenen, gedachten Sinn, auch ein sinnvolle Gesamtwirklichkeit entsprechen? Kann es trotz dieser einleuchtenden Überlegung nicht dennoch keinen realen Sinn geben, erst Recht keinen unbedingten, sondern nur Sinnlosigkeit? Und falls es doch einen unbedingten Sinn gibt, warum soll sich darin die Macht des Seins oder gar Gott zeigen? Ist eine solche Annahme nicht an die Bedingung des oben genannten Universalienrealismus geknüpft? Bereits 1928 hält Gerhardt Kuhlmann Tillich darum vor, dass er den „synthetisch oder analytisch gewonnenen Begriff des Unbedingten mit diesem selbst“¹⁰ verwechselt, während seine

¹ Vgl. unten Kapitel 3.2.3.5.6.c. Symbol, Existenz und Angst (Seite 238)

² VIII, 92

³ S II, 125

⁴ Wenz, 1979, 283, Anm. 25

⁵ V, 133

⁶ V, 133; zu diesem widersprüchlichen Verständnis des Unbedingten als Qualität und Wesen vgl. auch Hertel, 1971, 107ff.

⁷ V, 124

⁸ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 21

⁹ VIII, 91

¹⁰ Kuhlmann, 1928, 39

Schlussfolgerungen nur „eine Entfaltung der im Erkennen schon gemachten Voraussetzungen“¹ seien. Tillich selbst hält die Identität von erschlossenem und tatsächlichem Sinn ausdrücklich nur darum für möglich, weil er voraussetzt, dass erstens subjektive und objektive Vernunft sowohl identisch bzw. analog als auch sinnvoll sind und dass zweitens geoffenbarter und universaler logos ebenfalls übereinstimmen.²

Deutet sich hier vielleicht zudem eine grundsätzliche Spannung an, der wir immer wieder begegnen: zwischen der ontologisch oder sinntheoretisch interpretierten „Grund-„ und der „Heilsoffenbarung“. Ist dieses Spannungsverhältnis in Tillichs Werk austariert oder scheint der philosophische Weg nicht eindeutig zu dominieren? Dies könnte in seinem vordringlichen Interesse begründet sein, Offenbarung und Vernunft, Kultur und Religion zu verbinden und den Neuansatz einer Religionsphilosophie bzw. Kulturtheologie zu ermöglichen? Aber ist es überhaupt grundsätzlich möglich, beides bruchlos zu verbinden. Dieser Frage soll weiter unten nachgegangen werden, und zwar anhand zweier Versuche Tillich, Grund- und Heilsoffenbarung aufeinander zu beziehen: Es handelt sich um die „Rechtfertigung des Zweiflers“ und die Synthese abstrakter und personaler Aspekte des Gottesbildes.

Und schließlich ist noch ein Einwand zu berücksichtigen, den Tillich an anderer Stelle selbst äußert, dass nämlich der endliche Mensch unter den Bedingungen der Existenz die „Offenbarung“ und damit erst recht die „Grundoffenbarung“ niemals vollkommen, sondern stets zweideutig empfangen könne.³

Gegenüber all diesen kritischen Anfragen ist allerdings nochmals festzuhalten, dass Tillichs Anliegen, das er mit dem „ontologischen Weg“ verfolgt, überaus berechtigt ist - trotz der genannten, wohl unvermeidlichen Risiken: Er kann sich nämlich zu Recht mit einer Kluft zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken oder Kultur und Religion nicht abfinden, weil sie nicht zusammenhanglos nebeneinander stehen können. Sie bleiben vielmehr als bleibende Herausforderungen für Theologie oder Religionsphilosophie zwangsläufig aufeinander bezogen. Darum versucht er, Anknüpfungspunkte herauszuarbeiten, um unvermeidliche Zusammenhänge produktiv nutzen zu können, wie sich in dieser Arbeit immer wieder bestätigt.⁴

3.2.3.1.1.d. Grundoffenbarung und Verzweiflung der Sinnlosigkeit

Der nicht nur in diesen Kapiteln vorausgesetzte Grenzkonflikt zwischen Religion und Kultur liegt letztlich auch dem Zweifel und der Sinnlosigkeit zugrunde: Tillich versucht darum für dieses Problem ebenfalls sinntheoretisch oder ontologisch herauszuarbeiten, dass alles Bedingte durch das Unbedingte begründet ist. Tillich ließ sich insbesondere von der Existenzphilosophie inspirieren, wenn er im Zweifel und in der Verzweiflung absoluter Sinnlosigkeit die eigentliche und grundlegende Herausforderung seiner Zeit sieht,⁵ mit der er sich darum wiederholt auseinandersetzt.⁶ Er widmet ihr auch sein wohl populärstes Werk „Der Mut zum Sein“⁷, das zwischen 1950 und 1954 entstand und mit seiner Fassung des „ontologischen Wegs“ aufschlussreiche Akzente setzt.

Sowohl in der Angst vor Schicksal und Tod als auch vor Schuld und Verdammung sieht Tillich

¹ Kuhlmann, 1928, 39. Er tut Tillich meiner Ansicht nach allerdings unrecht, wenn er ihm zudem unterstellt: „Um für dieses geistreiche Spiel das wissenschaftliche Prestige zu wahren, nennt er seine Methode metalogisch. Er will sich so gegen jede Störung von seiten einer nur logischen Methode sichern.“

² Vgl. S I(2), 32: Der Theologe „nimmt an [...], daß eine Identität oder wenigstens eine Analogie zwischen objektiver und subjektiver Vernunft, zwischen dem logos der Wirklichkeit als Ganzem und dem logos, der in ihm wirkt, besteht“. S I(2), 37: „Der christliche Anspruch, daß der in Jesus als dem Christus konkret gewordene logos zugleich der universale logos ist, schließt auch den weiteren Anspruch ein, daß, wo immer der logos am Werk ist, er mit der christlichen Botschaft übereinstimmt.“

³ Vgl. S III, 62: „das Empfangen der Offenbarung durch den Menschen macht die Offenbarung selbst zweideutig.“ Vgl. auch Schnübbe, 1985, 20

⁴ Vgl. dazu z.B. auch das Kapitel 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen (Seite 292)

⁵ Zu diesem Einfluss der Existenzphilosophie vgl. Seite 243

⁶ Vgl. die 1924 gehaltenen Vorträge „Rechtfertigung und Zweifel“ (VIII, 85-110); S II, 82-84 u. S III, 261ff., 274f. und die Einschätzung dieses Problems im Rückblick von 1948 (VII, 14f.)

⁷ Vgl. XI, 13-139

noch Werte und Sinngehalte vorausgesetzt. Zwar sind sie ebenfalls durch das Nichtsein in Schicksals- und Todesfällen bedroht und die Bestimmung der Existenz durch persönliches Versagen in Frage gestellt. Doch selbst „in der Verzweiflung der Todesangst und der Selbstverdammung ist ein Sinn bejaht und eine Gewißheit erhalten. Aber in der Verzweiflung des Zweifels und der Sinnlosigkeit werden beide vom Nichtsein verschlungen.“¹ Tillich stellt sich der Herausforderung, wie der Glaube in dieser Situation totaler Sinnlosigkeit bestehen kann, in der alles gleichgültig geworden ist, sei es nun Leben oder Tod, Sein oder Nichtsein, Schuldlosigkeit oder Schuld? Eine Antwort auf diese Frage findet Tillich in einem analogen Gedanken zu der in diesem Kapitel bereits herausgearbeiteten Grundoffenbarung: Kann sie für ihn doch nur in den Voraussetzungen des Zweifels angelegt sein. Denn die Empfindung der Sinnlosigkeit ist ein Akt des Lebens, der sich selbst ernst nimmt als etwas Sinnvolles, auch wenn dieser Sinn in der Verneinung jedes Sinnes besteht. Also gerade in der Ernsthaftigkeit seiner Angst und Verzweiflung bejaht sich der Mensch mit einem Mut, der die Wahrhaftigkeit der eigenen Situation und ihren latenten Sinn gegenüber dem Nichtsein empfundener Sinnlosigkeit behauptet. „Das Paradoxe in jeder radikalen Negation ist, daß sie sich als lebendigen Akt bejahen muß, um imstande zu sein, radikal zu verneinen. ... Das Negative lebt von dem Positiven, das es negiert.“² Wenn für Tillich feststeht, dass die Verzweiflung des Nichtseins Sein ebenso voraussetzt wie die Verzweiflung der Sinnlosigkeit den Sinn der Selbstbejahung, variiert er letztlich das augustinische Verständnis der Grundoffenbarung bzw. des ontologischen Wegs, das die Infragestellung der Wahrheit diese voraussetzt. In theologischer Perspektive ist es das Sein-Selbst, das sich sogar noch in dieser Grenzsituation selbst bejaht. Im Glauben weiß der Mensch um seine Teilhabe an dieser Macht und um ihre Wirksamkeit, wenn er selbst in der Verzweiflung totaler Leere bejahen kann, dass er bejaht ist.

Tillich weist selbst darauf hin, dass dieses Werk in erster Linie seelsorgerlich-apologetisch gedacht ist, als „eine Antwort für die Menschen, die nach einer Botschaft inmitten der Erfahrung des Nichts und im Zusammenbruch ihres Mutes zum Sein verlangen.“³ Dieser Grundzug findet sich im Übrigen fast in allen seinen Werken. Versucht er doch auch mit seiner Kulturtheologie und seinem Lebensbegriff alles und jeden ernst zu nehmen und nichts und niemanden verloren zu geben, was Menschen, die ihn auch persönlich kannten - wie Theodor W. Adorno, Otto Haendler, Eduard Heimann oder Heinz Zahrnt - bestätigen.⁴

Wilhelm Weischedel stellt allerdings mit ernst zu nehmenden Gründen den Erfolg genau dieser seelsorgerlichen Absicht in Frage, also den an der Sinnlosigkeit Verzweifelnden zu erreichen. So weist er zu Recht darauf hin, dass an dieser Stelle Tillichs fundamentale Voraussetzung, die oben ebenfalls schon kritisch angesprochen wurde, durchschlage:⁵ also die Annahme der Priorität des Seins gegenüber dem Nichtsein, dass „Nichtsein ... nichts (ist) außer in Beziehung zum Sein“⁶ und die „Gewißheit, daß die Macht des Seins-Selbst dem Nichtsein überlegen ist.“⁷ Tillichs Zweifel sei also genauso wenig konsequent wie sein philosophischer Ansatz, der die Sinnhaftigkeit voraussetze. Denn in beiden Fällen werde nur „eine Sphäre des Sinnhaften vom Absturz in die universale Sinnlosigkeit ausgenommen und unausgewiesen ein Sinn jenseits aller Sinnlosigkeit gesetzt.“⁸ Unter dieser Voraussetzung bejahen natürlich die angesprochenen Negationen indirekt das, worauf sie sich beziehen: die Sinnlosigkeit den Sinn, der Zweifel die Wahrheit, die Angst den Mut usw. Kann dann aber noch das real erlebte „Abgeschnitten-Sein“ vom „Grunde seines Seins“⁹, die Verzweiflung über die Dominanz des Nichtseins wirklich ernst genommen werden? Denn genau diese Voraussetzung, die für Tillich immer schon außer Frage stehe, steht hier ja gerade in Frage.

¹ XI, 129

² XI, 130

³ S II, 19

⁴ Vgl. z.B. Zahrnt, 1980, 273f.; Haendler, 1967, 68; Werk und Wirken Paul Tillichs, 1967, 25 u. 39; Schüßler/Sturm, 2007, 214f.

⁵ Vgl. Weischedel, 1961, 41f.

⁶ I, 222

⁷ S II, 78

⁸ Weischedel, 1972, 65

⁹ S II, 87

Zwar trifft es nicht zu, wie Weischedel unterstellt, dass diese Voraussetzungen „unausgewiesen“ seien. Tillich weist vielmehr wiederholt ausdrücklich darauf hin, dass für ihn die an der christlichen Tradition orientierte theologische Interpretation Vorrang gegenüber der Philosophie gebührt.¹ Außerdem hält er selbst wie gesagt die Identität von erschlossenem und tatsächlichem Sinn ausdrücklich nur darum für möglich, weil er voraussetzt, dass erstens subjektive und objektive Vernunft sowohl identisch bzw. analog als auch sinnvoll sind und dass zweitens geoffenbarter und universaler logos ebenfalls übereinstimmen.² Darum gesteht Tillich ausdrücklich zu: „Gott kann niemals erreicht werden, wenn er der Gegenstand der Frage ist und nicht auch ihre Voraussetzung.“³ Dass Tillich im Übrigen diese Überzeugung seit seiner Schelling-Dissertation vertritt⁴, bestätigt ihre lebenslange, grundlegende Bedeutung. Und auch für den Sinnsucher sei das, wonach er verzweifelt sucht, letztlich „nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung allen Zweifels bis zur Verzweiflung“⁵.

Dennoch sind Weischedels Zweifel berechtigt, ob in dieser Situation der tiefsinnige Hinweis wirklich hilfreich sei, dass die Unbedingtheit der Verzweiflung etwas Positives sei, in dem das „Sein-Selbst“ noch wirksam sein soll? Oder werden die Aussagen Tillichs so nicht zu bloßen Beteuerungen. In einer akuten Situation der Verzweiflung scheinen mir solche Hilfsangebote in der Tat fragwürdig zu sein. Muss außerdem einem formal-logisch erschlossenen, gedachten Sinn, auch ein sinnvolle Gesamtwirklichkeit entsprechen? Kann es trotz dieser einleuchtenden Überlegung nicht dennoch keinen realen Sinn geben, erst Recht keinen unbedingten, sondern nur Sinnlosigkeit? Und falls es doch einen unbedingten Sinn gibt, warum soll sich darin die Macht des Seins oder gar Gott zeigen? Ist eine solche Annahme nicht an die Bedingung des oben genannten Universalienrealismus geknüpft? Bereits 1928 hält Gerhard Kuhlmann Tillich darum vor, dass er den „synthetisch oder analytisch gewonnenen Begriff des Unbedingten mit diesem selbst“⁶ verwechselt, während seine Schlussfolgerungen nur „eine Entfaltung der im Erkennen schon gemachten Voraussetzungen“⁷ seien. Diese Anfragen sind ernst zu nehmen, obwohl Tillich ihnen aus den eben genannten Gründen nicht grundsätzlich widersprechen würde.

Traugott Koch allerdings tut - meiner Meinung nach - Tillich unrecht, wenn er ihm vorhält: „Unbedingtheit der Verzweiflung’: es wäre eine Unbedingtheit der Selbstzerstörung - wäre also eine irrsinnige Perversion der Unbedingtheit“⁸. Gegenüber diesem Vorwurf hat Tillich in diesem Fall durchaus Überzeugendes ausgeführt über „die Unterscheidung von wahrer und falscher Unbedingtheit[,] ... zwischen wahrem und falschem Glauben: Im wahren Glauben ist das unbedingte Anliegen das Ergriffensein vom wahrhaft Unbedingten; im Götzenglauben dagegen werden vorläufige, endliche Dinge zum Rang des Unbedingten erhoben.“⁹ Denn manifestiert sich in der aufrichtigen Verzweiflung über die Abwesenheit eines letzten Sinnes etwas Vorläufiges, Bedingtes oder wird hier nicht in der Tat ein „Ergriffensein vom wahrhaft Unbedingten“ spürbar? Ich halte dieses Argument für schlüssig, mit dem er wie gezeigt mit einer langen Ahnenreihe bemerkenswerter Geister übereinstimmt, die er bis auf Augustinus zurückführt.

Im Übrigen weiß Tillich, dass sich auch dieser und jeder „wahre Glaube“ prinzipiell nicht lückenlos herleiten lässt. Ihm wohnt vielmehr notwendig ein unsicheres Moment der Spekulation inne, das in den Grenzen unserer Endlichkeit begründet ist und uns bescheiden machen kann, weil wir letztlich auf Vertrauen angewiesen bleiben: Denn der „unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch kann

¹ Vgl. S. 251, insbesondere Anm. 2 I(2), 31f.: „Die Grundhaltung des Theologen ist Bindung an den Inhalt, den er erklärt. [...] Kurz, der Theologe ist durch seinen Glauben bestimmt. [...] Seine Erkenntnisquelle ist nicht der universale logos, sondern der logos, der ‚Fleisch wurde‘“. Schüßler/Sturm, 2007, 41: Die Philosophie „ist ihm also nie Selbstzweck, sondern er versteht sie als ‚ancilla theologiae‘, sie steht im Dienste der Theologie – im richtig verstandenen Sinne.“

² Vgl. Seite 178 Anm. 2. Zur Widerspruchsfreiheit zwischen universaler Vernunft und Offenbarung vgl. auch insbesondere Kapitel 3.2.3.5.5. Konkreter und universaler Logos (Seite 218) sowie Wittekind, 2011, 89-199

³ V, 124

⁴ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 21

⁵ VIII, 91

⁶ Kuhlmann, 1928, 39

⁷ Vgl. Seite 178 Anm. 1

⁸ Koch, 1989, 179

⁹ VIII, 119

niemals überbrückt werden, er ist identisch mit der Endlichkeit des Menschen. Darum gehört schöpferischer Mut zum Glauben, selbst im Zustand vollkommenen Christentums, und wo Mut ist, da ist Wagnis und der Zweifel, der zum Wagnis gehört.”¹

3.2.3.1.1.e. Grundoffenbarung und Rechtfertigung des Zweiflers

Tillich setzt sich in den genannten Arbeiten mit der Verzweiflung über Sinnlosigkeit auch unter dem Aspekt der Rechtfertigung auseinander.² Sieht er doch in der Analogie zwischen der Verzweiflung des Sünders und des Sinnsuchers die Voraussetzung für die Rechtfertigung nicht nur des Sünders, sondern auch des Verzweifelten. Während der eine unter der Unerfüllbarkeit des Gesetzes und seinen Sünden leidet, verzweifelt der andere daran, dass er mit dem Verlust der Religion Gott, Wahrheit oder Sinn nicht mehr finden kann. „Der Zweifler befindet sich also in der Lage dessen, der an seinem Heil verzweifelt, nur daß für ihn das Unheil nicht das Verwerfungsurteil Gottes, sondern der Abgrund der Sinnleere ist.“³

In seinem frühen Vortrag „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1924 setzt Tillich einen besonderen Akzent: Sieht er doch den Zweifler mit seiner Verzweiflung auf dem Weg der „Religion“, autonomer menschlicher Anstrengungen, der nicht zur (Er-)Lösung führen kann, ja der für Luther – wie Tillich betont - sogar als „Unglaube die eigentliche Sünde“⁴ ist. Tillich bringt also zum Ausdruck, dass er in der Verzweiflung über die Sinnlosigkeit, ja in jeder entschlossenen Gottsuche den gleichen Ansatz sieht, mit dem sich der Mensch in der Religionsphilosophie absolut setzt und der in die Irre führt. Er bewegt sich damit thematisch im Umfeld seines 1922 gehaltenen Vortrages „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“. In dieser Rede analysiert er nämlich – wie gezeigt - den gescheiterten religionsphilosophischen Ansatz, mit dem der Mensch sich selbst in seiner Autonomie und damit das Bedingte zum Ausgangspunkt macht. Bemerkenswert ist, dass Tillich darin Unglaube, Sünde und Schuld sieht, denn auch „die Sünde des Zweiflers ist der Unglaube, nämlich das Nichtzweifeln an seinem eigenen Zweifel und der Versuch, von diesem grundsätzlich gottlosen Standpunkt Gott zu suchen.“⁵

Für den kompromisslosen aufrichtigen Zweifler allerdings kann dieser Weg, wenn er sich sein Scheitern eingesteht, den Durchbruch der „Grundoffenbarung“ vorbereiten. Hier zeigt sich eine Analogie zur augustinischen unmittelbaren Einsicht, dass jeder Zweifel an Wahrheit und Sinn nur möglich ist, weil in ihm Wahrheit und Sinn als seine unbedingte Voraussetzung notwendig bejaht wird. Wonach er verzweifelt sucht, ist also letztlich „nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung allen Zweifels bis zur Verzweiflung“⁶. Tillich rückt so die Prioritäten zurecht, wenn er nicht nur für die Religionsphilosophie die „Grundoffenbarung“ als den angemessenen „Weg“ kennzeichnet, sondern auch für den an allem Zweifelnden und Verzweifelnden. So deutet er im folgenden prägnanten Zitat in diesem Frühwerk bereits die Pointe seiner Schrift „Der Mut zum Sein“ an: „Der Durchbruch dieser göttlichen Grundoffenbarung, die vor allem Zweifeln und Suchen steht, bringt die Befreiung, daß sie jedes Tun der Erkenntnis in zweite Linie rückt und die Gegenwärtigkeit Gottes vor der Gotteserkenntnis und des Sinnes vor der Sinneserkenntnis offenbart. Was hier offenbart wird, ist der Gott der Gottlosen, die Wahrheit der Wahrheitslosen, die Sinnfülle der Sinnentleerten.“⁷ Diese Analogie findet sich unter dem Aspekt der Rechtfertigung auch im dritten Band der „Systematischen Theologie“⁸ und in „Der Mut zum Sein“. In der letztgenannten Schrift setzt Tillich allerdings mit den Begriffen des „Mutes“ und insbesondere des „absoluten Glaubens“ neue Akzente. Angesichts des Eingeständnisses völligen Scheiterns menschlicher Möglichkeiten „in der letzten Wahrhaftigkeit des Zweifels und der unbedingten Ernsthaftigkeit der Verzweiflung“⁹

¹ S III, 275

² Zu „Tillichs sinntheoretische[r] Umformulierung des Rechtfertigungsverständnisses“ vgl. Wittekind, 2008, 39-65

³ VIII, 89

⁴ VIII, 91

⁵ VIII, 91

⁶ VIII, 91

⁷ VIII, 91f.

⁸ Vgl. S III, 261ff.

⁹ S III, 262

redet Tillich wie schon früher „von der Rechtfertigung - nicht des Sünders -, sondern des Zweiflers“¹. Der unannehmbare Sünder kann sich demnach der Rechtfertigung nur darum im Glauben gewiss sein, weil sie ausschließlich „in dem Unbedingtheitscharakter des göttlichen Aktes [liegt], in dem Gott den, der ungerecht ist, für gerecht erklärt.“² Ebenso bleibt dem im Zweifeln Gescheiterten allein die Erfahrung der Selbstbejahung in und trotz der Verzweiflung völliger Sinnlosigkeit. Diese verdankt er sich allerdings nicht selbst, sondern dem Wirken des „Seins-Selbst“ in ihm bzw. der bewussten oder unbewussten Teilhabe alles Seienden an der schöpferischen Macht des Seins. „Mut zum Sein“ ist also reduziert auf einen nicht genauer zu beschreibenden Glauben, der keine konkret benennbaren Inhalt mehr vorzuweisen vermag, er ist sogenannter „absoluter Glaube“³. Er ist das letzte, was bleibt, wenn auch die Inhalte der mystischen und personalen Beziehung des Menschen zu Gott ihren Sinn verloren haben. Auch hier zeigt sich also das „Paradox des Neuen Seins“⁴, in dem der Mensch sich in der erfahrenen Unannehmbarkeit der eigenen existentiellen Widersprüche als gerechtfertigt angenommen weiß - und damit auch in seiner Angst des Zweifels, in seiner Verzweiflung der Sinnlosigkeit, die spezielle Aspekte der Entfremdung sind.

K. Bümlein sieht in dem Gedanken der „Rechtfertigung des Zweiflers“ eine Inkonsequenz Tillichs und er fragt darum: „Ist aber für Tillich der radikale Glaubenszweifel in sich unannehmbar und schuldhaft? Erst so wäre es offenbar sinnvoll, von einer Ausweitung des Rechtfertigungsprinzips zu sprechen: der Unannehmbarkeit sittlicher Schuld entspräche die Unannehmbarkeit geistig-existentieller Schuld, und gegenüber beiden wäre die Annahme des Unannehmbaren gültig.“⁵ Da sich jedoch Tillich scheut „den radikalen Zweifel an Gott Schuld bzw. Sünde zu nennen“⁶, kann dieser auch nicht gerechtfertigt sein.

In der „Mut zum Sein“, mit dem Tillich wie gesagt ein seelsorgerlich-apologetisches Interesse verfolgt, erörtert er das Problem der Schuld in der Tat nicht explizit. Allerdings sind seine sonstigen Ausführungen unmissverständlich: Ist für ihn doch letztlich alles menschliche Tun in der Situation menschlicher Entfremdung Sünde und damit vergeblich. Darum ist in dieser Erfahrung des totalen Scheiterns - ob in der Verzweiflung über sittliche Schuld oder Sinnlosigkeit - immer die „Schuldangst“⁷ gegenwärtig, im empfundenen Gegensatz zwischen dem eigentlichen essentiellen und dem realen existentiellen Sein, zwischen unserer geschöpflichen Bestimmung und ihrer Verfehlung in der Entfremdung. Denn „das Gesetz stellt unser essentielles Sein gegen unsere existentielle Entfremdung“⁸. In der real existierenden Zweideutigkeit, dem oft kaum zu unterscheidenden Ineinander von essentiell und existentiellen Sein, wenn „die Angst der Schuld mit der Angst der Endlichkeit verschmilzt“⁹, verschärft sich dieser Konflikt sogar noch und damit die Schuldangst. Der Mensch würde sich darum der Vergeblichkeit seiner geistigen oder sittlichen Bemühungen bewusst, die existentielle Entfremdung zu überwinden. Für diesem Zustand könnten dann allerdings die reformatorischen Einsichten gelten. Denn Gott allein könnte den Menschen in seiner Gnade gerecht sprechen. Es ist darum davon auszugehen, dass Tillich auch in „Der Mut zum Sein“ die Beteiligung der Schuldangst an der aufrichtigen Verzweiflung sowohl über sittliches Scheitern als auch Sinnlosigkeit implizit voraussetzt. Und „gegenüber beiden wäre die Annahme des Unannehmbaren gültig“¹⁰ und damit auch ihre Rechtfertigung. Der Mut wäre dann der Glaube, der sich in der personalen Begegnung mit Gott annehmen kann „als angenommen trotz unserer Unannehmbarkeit“¹¹. So würde die Angst vor Schuld und Verdammung ernstgenommen, wie sie auch in der Verzweiflung der gescheiterten Existenz über völlige Sinnlosigkeit wirksam ist. Denn

¹ S III, 262

² S III, 260

³ XI, 130

⁴ S III, 261

⁵ Bümlein, 1974, 64

⁶ Bümlein, 1974, 64

⁷ Vgl. V, 234

⁸ S III, 258

⁹ V, 233

¹⁰ Bümlein, 1974, 64

¹¹ XI, 123

sie weiß sich trotzdem in die Gemeinschaft der enthüllenden, vergebenden und verwandelnden Liebe Gottes mit hineingenommen.

Offensichtlich also nennt Tillich die Schuld durchaus beim Namen. Nachdem dieser Vorwurf also ausgeräumt ist, gerät wiederum das eigentliche, grundlegendere Problem in den Blick: Wird der persönliche Eigenanteil der Schuld im konkreten Handeln ernst genommen? Kann er sich gegenüber dem schicksalhaften, notwendig anmutenden Übergang von der Essenz zu Existenz behaupten? Denn nur dann könnte von Schuld die Rede sein. Droht also nicht das Übergewicht ontologischer Vorstellungen auch im Prozess des „göttlichen Lebens“, an dem alle und alles partizipiert, individuelle personal-interaktive Aspekte in den Hintergrund drängen? Trotz der aufgewiesenen Schuldangst drängen sich darum angesichts der ontologischen Lösungsversuche Tillichs erneut – teilweise bereits erwähnte – Anfragen auf:

Baut sich der Mensch auf dem ontologischen Weg Augustins nicht mit scharfsinnigen Schlussfolgerungen selbstständig einen neuen Halt, einen neuen „babylonischen Turm“ zum Unbedingten, zum Sein-Selbst und womöglich sogar zu Gott? Erfährt der Mensch trotz seiner Schuldangst so tatsächlich sein totales Scheitern oder kommt er so nicht wieder in eine gefährliche Nähe zur „gottlosen Religion“, in der sich der Mensch in seiner Bedingtheit zum Ausgangspunkt macht. Tillich betont zwar immer, dass dies keineswegs der Fall ist, weil es sich um eine unmittelbare Einsicht, also eine „Grundoffenbarung“ in den unbedingten Grund des Seins-Selbst handelt, der den Gegensatz in Subjekt und Objekt transzendiert, und damit auch alle Begründungen und Zweifel. Aber ist ein solches Vorhaben Tillichs überhaupt möglich, im Gegensatz zur gottlosen Religion das alles transzendierende Unbedingte zum Ausgangspunkt zu machen? Droht so das Unbedingte nicht wieder auf bedingtes Menschenwerk gegründet oder zumindest in den Hintergrund gedrängt zu werden, auch wenn Tillich nur auf das immer schon alles begründende Unbedingte verweisen, die Relationen zurechtrücken und dies alles paradox verstanden wissen will? Denn es ist doch offensichtlich Tillich, der hier vernünftig argumentiert und begründet. Er appelliert mit seinen Schlussfolgerungen an unsere Einsicht in seine Überzeugung von der Grundoffenbarung, auch wenn er sich dabei auf den Kirchenvater Augustinus selbst berufen kann? Zeigt sich aber im Begriff des „Unbedingten“ oder „Seins-Selbst“ nicht nur der oben bereits angesprochene höchste Begriff von Gott, der wie Duns Scotus zu Recht bemängelt, Gott nur metaphysisch beschreiben, nicht aber in seiner einmaligen Andersheit erfassen könne?¹ Wenn eine solche Möglichkeit allerdings suggeriert wird, zeigt sich darin also nicht doch so etwas wie eine Spur von intellektueller Selbsterlösung, die dem Rechtfertigungsgedanken evtl. widersprechen würde? Dies gälte dann unbeschadet der Beteuerungen Tillichs, dass „wir Vertrauen in Bezug auf unsere Existenz nur haben, wenn wir unser Vertrauen nicht mehr auf uns selbst gründen. Aber der Mut des Vertrauens [...] gründet sich auf Gott und allein auf Gott“². Meint er damit doch offensichtlich immer das „Sein-Selbst“, das er mit vernünftiger ontologischer Begrifflichkeit begründet und zu dem er auf dem „ontologischen Weg“ führt. Mit diesem höchsten metaphysischen Begriff von Gott aber droht er so, sein Vertrauen letztlich doch wieder auf sich selbst zu gründen, dem spekulierenden Subjekt verhaftet zu bleiben. Bei allen kritischen Rückfragen ist allerdings stets zu berücksichtigen, dass er das keineswegs beabsichtigt, weil er das Subjekt ausdrücklich vom „Sein-Selbst“ begründet sieht.³ Denn in „jedem Akt des Mutes zum Sein ist die Selbstbejahung des Seins-Selbst in einem Seienden wirksam. Glaube ist die Erfahrung der Macht des Seins-Selbst, die einem Seienden den Mut zum Sein gibt.“⁴

Damit sind wir auf einer tieferen Ebene wieder auf das oben herausgearbeitete Grundproblem gestoßen, weil auch im Glauben an die Rechtfertigung des Zweiflers die Subjektivität des religiösen Bewusstseins in den Vordergrund rückt.⁵ Das ist durchaus folgerichtig, wie Gunther Wenz zeigt,

¹ Vgl. oben Seite 113 oder 164

² XI, 122

³ Vgl. Wenz, 1979, 310: „Nicht als subjektferne Macht ist das Sein-Selbst gedacht, sondern als ein Zuvorkommen, in dem das Subjekt sich selbst vorzufinden vermag. Das gilt es vor aller möglichen Kritik nochmals ausdrücklich zu verdeutlichen.“

⁴ XI, 128

⁵ Zu diesen Ausführungen zur Problematik des Subjektivismus in „Mut zum Sein“ vgl. auch Wenz, 1979, 305ff.

denn eine solche unmittelbare Identität vom sich selbst bestimmenden Subjekt und seinem vorgestellten Gott ist unüberwindlich. Dies gelte demnach auch für die von Gott angeblich dominierte, aber nur gedachte begriffliche Einheit von Mensch und „Sein-Selbst“, wie sie sich im „Mut zum Sein“ zeigt: also wenn sich in der menschlichen Verzweiflung völliger Sinnlosigkeit die Macht des Seins selbst bejahen soll.¹ Zwar steht für Tillich außer Frage, dass auch die Rechtfertigung mit dem „Unbedingtheitscharakter des göttlichen Aktes“² dem Glauben vorgegeben ist. Allerdings ist es wiederum der Glaube bzw. sein Synonym „Mut zum Sein“, der losgelöst von der christologischen Heilsoffenbarung sich sozusagen mit der „ontologischen Methode“ am „eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht.“ Denn „Mut ist die Selbstbejahung des Seienden trotz des Nichtseins. Er ist der Akt des individuellen Selbst, in dem es die Angst vor dem Nichtsein auf sich nimmt“³. Also im Scheitern jeglicher autonomer Anstrengungen bleibt dem Selbst nur noch ein letztes heroisches Trotzdem, mit dem es paradoxerweise autonom die gescheiterte Autonomie überwinden will.⁴ Wenz spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einer grundsätzlichen Tendenz zu „abstrakter Autonomie“⁵ und macht darauf aufmerksam, dass die „Tradition dagegen mortificatio und vivificatio als Funktion der Offenbarung Gottes in Jesus Christus bestimmt [hat]. Diese Relation ist in Tillichs ‚Mut zum Sein‘ letztlich ausgeblendet.“⁶ Also trotz Tillichs Beteuerungen des reformatorischen Credo die Zweifel bleiben, wie es durch die „Grundoffenbarung“ zu solchen Einsichten in die Rechtfertigung kommen kann und wie sie sich mit den angedeuteten „Selbsterlösungstendenzen“ des „ontologischen“ Wegs sowie der „abstrakten Autonomie“ vereinbaren lassen. Auch die Frage nach der Bedeutung persönlicher Schuld bleibt unbeantwortet. Hier könnten sich also weiterhin die angesprochenen Spannungen zwischen der Grund- und Heilsoffenbarung bemerkbar machen, wie wir ihnen weiter unten auch in den ebenfalls nicht problemlos zu verbindenden abstrakten und personalen Tendenzen des Gottesbildes begegnen.

3.2.3.1.1.f. Grundoffenbarung und das Problem der Personalität Gottes

In seiner Schrift „Der Mut zum Sein“ läuft alles auf den „absolute Glauben“ hinaus, der mit dem „Gott über Gott“ korrespondiert. Beide Begriffe sind ebenfalls für verschiedene Aspekte des „ontologischen Wegs“ der „Grundoffenbarung“ aufschlussreich: Sie weisen nämlich keine fassbaren Inhalte mehr auf, weil ihr Inhalt – „der ‚Gott über Gott‘“ – menschliches Fassungsvermögen transzendiert und damit alle theistischen Vorstellungen. Um diese zu überwinden, treibt Tillich die Abstrahierung der Gottesvorstellung auf die Spitze. Denn im Theismus sieht er die Hauptursache für den Erfolg des Atheismus, den Verlust des Gottesglaubens und die Situation gegenwärtiger Sinnleere. Ein Gott, der das höchste Wesen neben anderen Wesen sein soll, ist nämlich wie diese als ein Teil „der Struktur der Wirklichkeit unterworfen“⁷. So aber wird er keineswegs als das alles transzendierende und umfassende „Sein-Selbst“ charakterisiert, sondern als ein begrenztes Ich, das eine bestimmte Welt, einen bestimmten Raum und eine - wenn auch endlose - Zeit haben soll. Als ein solches Selbst wäre er auch der Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit unterworfen. Diese Konsequenz ist unausweichlich, wenn das existentielle Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Vorstellung zweier unabhängig voneinander existierender Personen objektiviert wird. In einer derartigen Auffassung sieht Tillich die entscheidende Ursache für das Dilemma seiner Zeit. „Denn Gott als Subjekt macht mich zu einem Objekt, das nichts als Objekt ist. Er beraubt mich meiner Subjektivität, weil er allmächtig und allwissend ist.“⁸ Er

¹ Vgl. Wenz, 1979, 314: Wenz weist darauf hin, dass Tillich dieser Einheit von Gott und Mensch verhaftet bleibt, „gleich, ob diese dann vom Menschen für sich selbst beansprucht wird oder hypostasiert, als gleichschaltende Identität Gottes, zu Tage tritt. Jeder Unterschied jedenfalls wird vernichtet, Gott und Subjekt fallen letztlich unmittelbar in eins“.

² S III, 260

³ XI, 117

⁴ Vgl. Wenz, 1979, 306: „Die unvermittelte Autonomie soll mit einseitig autonomen Mitteln überwunden, die autonome Selbstnegation der unmittelbaren Subjektivität herbeigeführt werden.“

⁵ Wenz, 1979, 306

⁶ Wenz, 1979, 306f.

⁷ XI, 136

⁸ XI, 136

erscheint als übermächtiger Despot, der mich zur Marionette seiner Willkür degradiert. Damit wird er zum Urbild für die totalitären Diktatoren der Gegenwart, „die mit Hilfe des Terrors Menschen in bloße Objekte zu verwandeln suchen, in Dinge unter Dingen, in Rädchen einer Maschine, die sie dirigieren.“¹ Gott verkörpert also genau jene Merkmale, gegen die der Existentialismus aufbegehrt und der darum - nach der Ansicht Nietzsches - getötet werden musste. Schließlich sei es unerträglich, nur Objekt „absoluten Wissens und absoluter Beherrschung“² zu sein. In diesen zerstörerischen Auswirkungen des theologischen Theismus sieht Tillich die tiefste Ursache des Atheismus. Dessen Ablehnung ist darum nur allzu verständlich und berechtigt. Der Verlust dieser unerträglichen Gottesvorstellung hat dennoch eine Leere hinterlassen, die den Menschen in die Angst und Verzweiflung der Orientierungs- und Sinnlosigkeit treiben.

Die beschriebenen Formen des Theismus können dieser Situation nicht nur nichts mehr entgegensetzen, sie haben sie sogar begünstigt. Mit dieser Analyse gelingt es Tillich meiner Ansicht nach in beeindruckender Weise, bei seiner Suche nach den Ursachen der atheistischen oder nihilistischen Entwurzelung seiner Zeit weit vorzudringen. Er schreckt dabei auch vor Konsequenzen nicht zurück, die alles Vertraute und Gewohnte in Frage stellen. Was bleibt, ist der „absolute Glaube“, die bloße Erfahrung des Bejaht-Seins, durch die sich das „Sein-Selbst“ verwirklicht. In ihr werden alle benennbaren Inhalte transzendiert und mit ihnen auch der Theismus. Allerdings ist der „absolute Glaube“ deswegen keineswegs inhaltsleer. In ihm zeigt sich vielmehr der menschliche Fassungs- und Darstellungsvermögen übersteigende, alles umfassende Grund aller Dinge. Dieser „Gott über Gott“ stellt „keine Abwertung der Sinngehalte dar, die der Zweifel in den Abgrund der Sinnlosigkeit gestoßen hat, sondern er ist ihre potentielle Restitution.“³ Zwar wirkt „der Gott über Gott“ auch in der Beziehung des Menschen zu Gott, aber er kann dabei nicht theistisch objektiviert und weitergehend beschrieben werden. Bereits die jüdisch-christlichen Traditionen haben neben der Personalität Gottes stets seine Unfassbarkeit betont gegenüber den Schemata menschlicher Vorstellungswelt. Sie transzendieren so einseitige personalistische Vorstellungen. Denn sie „wissen, daß dem Personalismus in bezug auf Gott durch eine überpersönliche Gegenwart des Göttlichen das Gleichgewicht gehalten werden muß.“⁴ Dies kommt in verschiedenen Paradoxien zum Ausdruck, z. B. in der Aufforderung die Erlösung anzunehmen und der Überzeugung, dass die Gnade Gottes diese Annahme bewirkt.

Im „absoluten Glauben“, der im „Gott über Gott“ begründet ist, wird jener „Mut zum Sein“ möglich, der sowohl die Einseitigkeiten der Partizipation als auch der Individuation vermeidet. Er „vereint in sich den Mut, Teil eines Ganzen zu sein, und den Mut, man selbst zu sein, und transzendiert sie beide.“⁵ Darum partizipieren wir nicht an einem endlichen kollektiven oder konformistischen Ganzen, in dem unser Selbst verloren zu gehen droht. Vielmehr macht „die Bejahung des Gottes über dem Gott des Theismus uns zu einem Teil dessen, was selbst kein Teil ist, sondern der Grund des Ganzen.“⁶ Durch die wiederhergestellte Einheit mit dem „Sein-Selbst“, das in der Erfahrung unseres Bejaht-Seins im Einzelnen wirksam ist, finden wir so auch aus der Entfremdung zu unserem individuellen Selbst zurück. Es ist ebenso in der alles umfassenden und transzendierenden schöpferischen Macht des Seins verwurzelt wie die Welt. Damit droht weder der Verlust der Welt durch die Überbetonung der Individuation noch der Verlust des Selbst durch die Überbetonung der Partizipation. Vielmehr ist nun die Voraussetzung gegeben für das Gleichgewicht dieser ontologischen Polarität.

Der „absolute Glaube“, die in der Angst und Verzweiflung der Sinnlosigkeit erkennbare Selbstbejahung der Macht des Seins ist die extremste Grenzerfahrung, zu der wir in dieser Arbeit vordringen. Es ist die äußerste Grenze zum Nichtsein, die der „Mut zum Sein“ damit erreicht hat und der er standzuhalten vermag. „In diesem Mut werden alle Formen des Mutes wiedergeboren aus der Macht des Gottes über dem Gott des Theismus. Der Mut zum Sein gründet in dem Gott, der

¹ XI, 136

² XI, 136

³ XI, 137

⁴ XI, 137

⁵ XI, 138

⁶ XI, 138

erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist.”¹

Das ganze Schlusskapitel des Werkes „Der Mut zum Sein“, war Anlass vielfacher Kritik. Vor allem aber die Vorstellung eines aller Inhalte und alles Religiösen entledigten Gottes, der als die Macht des Seins alles transzendiert, in allem anwesend ist und an dem alles partizipiert, erbrachte Tillich insbesondere den Vorwurf des Pantheismus ein². In der Tat bedient er sich einer ungewohnten Terminologie, wenn er verdeutlicht, dass „Gott ... die unendliche Seinsmächtigkeit in und über allem ist“³. Worte wie „Sein-Selbst“ oder „Macht des Seins“ bringen allerdings nur Aspekte der traditionellen Gotteslehre zum Ausdruck, die vernachlässigt wurden und daher ungewohnt erscheinen oder isoliert sogar pantheistisch verstanden werden konnten. Tillich hält sie aber für unvermeidlich, kein Philosoph, aber auch kein Theologe kann ihnen entgehen und wenn er versucht, sie zu unterdrücken, wird es sie dennoch unbewusst implizit voraussetzen. „In dem Augenblick, in dem man sagt, daß Gott ist oder daß er das Sein hat, erhebt sich die Frage, wie man seine Beziehung zum Sein verstehen soll.“⁴ Zu Recht wiederholt Tillich darum unzählige Male, dass alle, die sich dieser Frage verweigern, Gefahr laufen, naiven Vorstellungen zu verfallen. Denn sie könnten Gott zu einem Gegenstand unter Gegenständen machen - und sei es auch der Höchste -, also zu einem Götzen.

Es ist darum auch nicht der Pantheismus-Vorwurf, der auf das eigentliche Problem hinweist, sondern das, was diesen wohl ausgelöst hat:⁵ Nämlich Tillichs Bemühung - auch in seiner Wortwahl – „Gott in die Welt hineinzuziehen und alles Getrennte zu versöhnen, führt bei ihm ... dazu, daß Gott sein Personsein zu verlieren droht und daß die konkreten Züge seines Gesichtes zu verschwimmen beginnen. Nicht zufällig bevorzugt Tillich, wenn er von Gott spricht das Neutrum; er sagt: ‚das Sein‘, ‚das Göttliche‘, ‚das Unbedingte‘.“⁶ Auf die Spitze getrieben, erscheint diese Tendenz in seiner - bezeichnenderweise apologetischen - populärsten Schrift. Um den Menschen im Zustande totaler Sinnlosigkeit - in dem alle fassbaren Inhalte zerstört sind - erreichen zu können, wird die Gegenwart des „Seins-Selbst“ selbst noch in der Unbedingtheit verzweifelt empfundener, totaler Leere aufgespürt und damit auch das Wirken Gottes bis zur Leere äußerster Abstraktion verdünnt. Zahrt hat diesen Sachverhalt mit einem griffigen Vergleich auf den Punkt gebracht: „Es ist bei ihm ähnlich wie bei Herbert Braun: Die Ladung wird über Bord geworfen, damit wenigstens das Schiff schwimmen bleibt.“⁷ Es sei nochmals an das oben belegte beeindruckende Ausmaß seiner seelsorgerlichen Empathie und Engagiertheit erinnert, mit der er sich den Ängsten menschlicher Grenzsituationen zuwendet.

Dennoch ist zu fragen, ob ein solches Vorgehen seiner seelsorgerlichen Grundintention angemessen sein kann. Ist in der Verzweiflung menschlichen Scheiterns wirklich der tiefsinnige Hinweis auf abstrakteste erhaltende Kräfte hilfreich? Sind das nicht nur ins Leere gehende leere Versprechungen. Zu Recht verweist Wenz darum auf Christoph Rhein, der genau dieses Problem pointiert bestätigt: „Hier zeigt sich aber nun doch bei Tillich eine gewisse Verlegenheit. Die Rechtfertigung des Zweiflers und die Grundoffenbarung schweben irgendwie als Forderungen frei im Raum, ohne daß doch die Grundlage deutlich wird, auf der allein sie sich geschichtlich ereignen können.“⁸ Ist darum in einer solchen Situation nicht der konkrete Beistand einer konkreten Person vonnöten. Tillich selbst war sich dieser Problematik durchaus bewusst. Dies wird deutlich, wenn er sich mit einer einseitigen Betonung des abstrakteren „göttlichen Wirkens“⁹, das allerdings durchaus biblischen Traditionen entspricht, auseinandersetzt und es mit der - ebenfalls biblischen -

¹ XI, 139

² Vgl. S II, 18f

³ S I(2), 273

⁴ S II, 18

⁵ Vgl. Wittschier, 1975, 185ff.

⁶ Zahrt, 1980, 372

⁷ Zahrt, 1980, 372

⁸ Rhein, 1957, 30; vgl. auch Wenz, 1979, 309: Selbst ein Theologe und ausgewiesener Kenner Tillichs wie Gunther Wenz „stellt sich die Frage, wodurch jene Rückwendung des Zweifels auf sich selbst und seine daraus resultierende Transzendierung zu jener absoluten Wahrheit, von der er sich empfängt, initiiert wird – und erneut vermißt man die entscheidende Auskunft.“

⁹ V, 181

„Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch“¹ vergleicht. In einer Auseinandersetzung mit Albert Einstein, der Vorstellungen eines persönlichen Gottes als überholt abtut, setzt er sich mit der grundsätzlichen Problematik des Unpersönlichen auseinander. Dabei grenzt er sich vom Pantheismus ab, indem er ausdrücklich auf der Notwendigkeit der Personalität Gottes besteht: „Denn das Überpersönliche [...] ist ebenso ein ‚Er‘ wie ein ‚Es‘ und es steht gleichzeitig über beiden. Wenn aber das ‚Er-Element‘ weggelassen wird, dann verwandelt das ‚Es-Element‘ das angenommene Über-Persönliche in eine Unter-Persönliches, wie es gewöhnlich im Pantheismus und Monismus geschieht.“² Gott muss also das Element des Persönlichen enthalten, weil er nicht weniger sein kann als eine Person, auch wenn er als der Grund des Seins, der ebenfalls jede Person begründet und transzendiert, noch unvorstellbar viel mehr sein muss.³ Denn dass uns ein „neutrales Unter-Persönliches“⁴ in unserem personalen Zentrum erreichen könnte, hält Tillich für unmöglich. Es könne darum auch „nicht unseren Willen umwandeln und nicht unsere Einsamkeit und Angst und Verzweiflung überwinden. Der Philosoph Schelling sagt: ‚Allein eine Person kann eine Person heilen.‘“⁵ Darum kann er die Gottesbeziehung sogar mit der personalen Beziehung in einer psychotherapeutischen Situation vergleichen: Nimmt doch auch ein Psychoanalytiker für die Dauer der Behandlung seinen Patienten an, obwohl dieser sich für unannehmbar hält. Der Patient sieht dabei in dem Therapeuten die Verkörperung einer institutionellen Autorität, der er die Kompetenz unterstellt, Verfehlungen zu diagnostizieren und ihn trotzdem zu bejahen. Nur unter dieser Voraussetzung der Annahme durch ein personales ihn selbst transzendierendes Gegenüber, das ihn in seiner Schuld ernst nimmt, kann er den Mut zur Selbstannahme fassen⁶. Dass also der „Grund des Seins“ uns unbedingt angeht und uns im Zentrum unserer Persönlichkeit ergreifen und verändern kann, darin allein sieht Tillich zu Recht den Sinn des Symbols vom persönlichen Gott, das allerdings niemals – wie oft geschehen – gegenständlich-theistisch missverstanden werden darf.

Allerdings zeigen sich auch hier wieder die oben bereits erwähnten, unvermeidlichen Brüche, die sich auf die grundsätzliche Spannung zwischen den philosophisch-ontologischen und theologisch-christlichen Traditionen in Tillichs Denken zurückführen lassen.⁷ Tillich scheint sich deshalb selbst nochmals 1955 in seiner späten wissenschaftlichen Monographie „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“⁸ des Zusammenhangs vergewissern zu wollen, ohne allerdings seinen vorherigen Ausführungen substantiell Neues hinzufügen zu können. Er gesteht darum nach besagter „in ihrem kritischen Teile so glänzend begonnene[n] Schrift“⁹ ein: „Gibt es irgendeine Möglichkeit die entgegengesetzten Wege der Ontologie und der biblischen Religion zusammenzuführen? Und die Antwort scheint zu sein: Der Konflikt ist unlösbar“¹⁰: zwischen Ontologie mit ihrer Partizipation des Seienden am Sein-Selbst, Allgegenwart des Seins in allem Seienden, ihrem Generalisieren und „Immerseiendem“ einerseits und biblischer Tradition mit ihrer Distanz zwischen Gott und Schöpfung, Beschränkung der Offenbarung Gottes auf eine konkrete Person, ihrem Individualisieren, ihrer Geschichtlichkeit und eschatologischen Dynamik andererseits.¹¹ Darum bleibt für Tillich die „Korrelation von Ontologie und biblischer Religion [...] eine unendliche Aufgabe“¹², an der die Denker des Hellenismus begannen, sich abzuarbeiten. Denn wie auch soll eine angeblich überzeugende endgültige Lösung einem „Gegenstand“, der in der Sicht Tillichs alles mitsamt des Universums transzendiert und an dem alles partizipieren soll, jemals angemessen sein?

¹ V, 181

² XII, 303f.

³ Vgl. V, 182ff.

⁴ XII, 304

⁵ XII, 304

⁶ Vgl. XI, 123f.

⁷ Vgl. oben bereits erwähnte Bestätigung Schüßlers (Schüßler/Sturm, 2007, 41f.)

⁸ Vgl. V, 138-184

⁹ Marck, 1956/57, 476

¹⁰ V, 168

¹¹ Zur Zusammenfassung dieser Gegenüberstellung biblischer Tradition und Ontologie in der Schrift „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“ vgl. auch Wenz, 1979, 316, Anm. 26

¹² V, 183; zu diesem Zusammenhang unter dem Aspekt „Sein versus Wort“ vgl. auch Hummel/Lax, 1999

Kann die Angemessenheit einer Lösung nicht letztlich nur in ihrem Scheitern zum Ausdruck kommen. Und hat nicht Kritik an theologischen Gesamtentwürfen genau das zu leisten, auch und gerade an solch tief sinnigen Gesamtlösungen wie denen Tillichs, die sich manchmal verdächtig glatt zur Synthese vollenden. Barths oben bereits zitierte Kritik an einer „Theologie des babylonischen Turmbaus“¹ hat in dieser Hinsicht ihre grundsätzliche Berechtigung gegenüber jeder theologischen Deutung, also auch gegenüber der Tillichs und erst Recht gegenüber Barths eigener. Resümierend ist festzustellen, dass Tillichs Beteuerungen zur Notwendigkeit der Personalität Gottes in seinem Gesamtwerk doch eher wie Randnotizen erscheinen. Ansonsten aber ist in seiner Theologie offensichtlich ein Übergewicht der abstrakten, philosophischen sinntheoretischen oder ontologischen Aspekte des Gottesbildes festzustellen: der „unbedingte Sinn“, das „Sein-Selbst“, die „Partizipation“, „eine abstrakte Lebensdialektik, ein umfassender Geist. Der Glaube ist ‚Teilhabe am Neuen Sein‘, ein ‚Ergriffensein vom göttlichen Geist‘ [...] Gebet wird eher zur meditativen Versenkung in den Abgrund des Mysteriums [...], Jesus wird [...] zum ‚neutrischen‘ Neuen Sein.“² Als Gründe für diesen Zug ins Unpersönliche und die Dominanz der „Grund-“ gegenüber der „Heilsoffenbarung“ wurde bereits sein apologetisches Interesse genannt. Auch seine Interpretation der Korrelationsmethode trägt dazu bei: So weist auch Wittschier³ auf einen bereits angesprochenen Aspekt dieses Problems hin: Wenn nämlich die Frage des Menschen unter zur Hilfenahme der Philosophie mit abstrakten ontologischen Begriffen erarbeitet wird, „und wenn dann die philosophische Fragestellung die theologische Antwort (etwas) präjudiziert, dann kommt es notwendig zu der aufgewiesenen Tendenz ins Unpersönliche.“⁴ Wenn Tillich also z. B. den Menschen in seiner endlichen Begrenztheit mit der „Drohung des Nichtseins“⁵ konfrontiert sieht, dann kann in Korrelation dazu Gott als die „unendliche Macht des Seins“⁶ charakterisiert werden. Er schlägt im Übrigen vor, die Frage stattdessen mit mehr dialogischen, personalen Kategorien zu erfassen, wie beispielsweise mit Bubers „Ewigem Du“.⁷ Diese ließen sich – wie oben angesprochen – auch aus trinitarischen Vorstellungen entwickeln, wenn sie konsequent christologisch mit den persönlichen Beziehungen Jesu zu Gott begründet werden. Schließlich könnte demgegenüber noch seine Prägung durch das idealistische Denken die abstrakt-unpersönliche Tendenz verstärkt haben. Wittschier⁸ betont allerdings in der genannten Analyse meiner Ansicht nach ebenfalls zu Recht, dass sich hier tatsächlich nur eine Tendenz abzeichne, Tillich ihr jedoch wegen mehrerer Gegentrends nicht vollends erliege: War er sich doch stets der Gefahren jeder Verabsolutierung und ideologischen Einseitigkeit bewusst. Er versuchte sich selbst, darum nicht nur mit seinem Verständnis des „Protestantischen Prinzips“, in Frage zu stellen,⁹ sondern auch mit seinen referenztheoretisch interpretierbaren Suchbewegungen.¹⁰ Außerdem schafft die Analyse der entfremdeten Existenz¹¹ ebenfalls ein starkes Gegengewicht zu den abstrakten Tendenzen seiner Gotteslehre. Wie überhaupt sein ganzheitliches und komplexes Menschenbild – wie erwähnt – dem konkreten biblischen Verständnis von Körper, Seele und Geist zu entsprechen scheint.¹² Auch mit seiner Christologie betont er die Menschlichkeit Jesu¹³ ebenso wie gegenüber der ontologischen „Grundoffenbarung“ „in Jesus als dem Christus [...] die letztgültige und damit normgebende

¹ VII, 239

² Wittschier, 1975, 201

³ Vgl. Wittschier, 1975, 200f.

⁴ Wittschier, 1975, 201

⁵ S I(2), 243

⁶ S I(2), 79

⁷ Vgl. Wittschier, 1975, 201

⁸ Vgl. Wittschier, 1975, 201

⁹ Vgl. z.B. VII, 135: „Der Protestantismus bejaht die absolute Majestät Gottes und erhebt prophetischen Protest gegen jeden menschlichen – kirchlichen oder profanen – Anspruch auf absolute Wahrheit und Autorität.“

¹⁰ Vgl. z.B. Seite 26f. (und dort Anm. 6), 115 oder Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

¹¹ Vgl. z.B. S II, 52-87

¹² Zu Tillichs Menschenbild und seine Kompatibilität mit dem biblischen vgl. Seite 152

¹³ Vgl. z.B. S II, 129-150; Zahrnt, 1980, 357ff.

Offenbarung“¹. Sie konkretisiert sich in einem kreuzestheologischen Verständnis, wie er es in den Prolegomena zur Systematischen Theologie entwickelt. Auf diesen positiven Aspekt, der Parallelen zu reformatorischem kritischem Gedankengut aufweist, ist unten anhand seines Symbolverständnisses einzugehen.²

Doch wird er dem letztgenannten eigenen Anspruch, wie ihn Schüßler bei Tillich bestätigt, tatsächlich immer gerecht? Wie oben gezeigt, ist es nämlich fraglich, ob er sein System, insbesondere seine universale Lehre vom göttlichen Leben und der Trinität nicht letztlich doch überwiegend von einer ontologischen Grundoffenbarung ableitet.³ Aber sind damit das Primat der Christologie und ihre Aufgabe als kritisches Korrektiv nicht fraglich? Überhaupt vernachlässigt er – wie selbst eine Tillich wohlgesonnene Interpretin wie Ingeborg Henel bestätigt –, das kritische Potential der Theologie gegenüber der Philosophie, so dass sich insbesondere in den unabweisbaren Tendenzen einer „Gottesmetaphysik“⁴, auf die wiederholt hingewiesen wurde, der bleibende Einfluss Schellings zeigt.⁵

In all diesen problematischen Aspekten seiner Neuansätze – also der Religionstheorie sowie der Rechtfertigung des Zweiflers – bestätigt sich letztlich das Übergewicht des „ontologischen Wegs“ gegenüber dem „kosmologischen“, der „Grundoffenbarung“ gegenüber der „Heilsoffenbarung“.

3.2.3.1.2. Die Herausbildung des „Wegs der Heilsoffenbarung“

Tillich sieht – wie oben dargelegt – zwischen Gott und Sein, „in der einfachen Aussage ‚Gott ist‘ [...] die Verbindung vollzogen; aber die Art dieser Verbindung ist das Problem jeder Religionsphilosophie.“⁶ Es veranlasst immer wieder vielerlei Spannungen, Brüche und Grenzüberschreitungen: So wird Gott oft nicht paradox, sondern naiv vergegenständlicht. Bereits bei Anselm sieht er solche Ansätze, welche die Unbedingtheit des Unbedingten oder die Göttlichkeit Gottes bedrohen. Vergegenständlicht er doch aufgrund seines realistischen Ansatzes das Unbedingte und transformiert „das primum esse in ein ens realissimum und macht aus dem Prinzip des Seins-Selbst ein höchstes Seiendes.“⁷ Wenn die Aussage „Gott ist“ dann nicht mehr paradox gemeint ist, wird Gott zu einem Gegenstand unter Gegenständen und damit zum Götzen gemacht. Tillich kann darin nur einen Akt der „Gottlosigkeit“⁸ sehen, auch wenn er das Unbedingte zum „Höchsten“ macht, das über allem anderen stehen sollte. Damit aber macht sich Anselm mit allen seinen Nachfolgern angreifbar, wenn sie aus einem ersten Prinzip ein höchstes Wesen bzw. in dem berühmten Gottesbeweis aus der Idee eines Größten auch sein Vorhandensein logisch ableiten wollen. Zu Recht bestreiten alle Kritiker von Thomas von Aquin, über Duns Scotus und William Ockham bis zu Kant eine solche Möglichkeit.

Dass sie dadurch bei aller berechtigten Kritik die „ontologische Methode“ in der westlichen Kultur grundsätzlich desavouieren, ist für Tillich eine verhängnisvolle religionsphilosophische Weichenstellung. Er verwirft diese wie erwähnt bereits 1922 und noch in seinem späten Hauptwerk der „Systematischen Theologie“⁹: Die unmittelbare Einsicht in die unbedingte Begründung des

¹ Schüßler/Sturm, 2007, 61; vgl. S I(2), 159: „Das Christentum erhebt den Anspruch, daß die Offenbarung in Jesus als dem Christus letztgültig sei [...], daher sie auch normgebende Offenbarung genannt werden kann. [...] Das ist der christliche Anspruch, und das ist die Grundlage einer christlichen Theologie.“

² Vgl. unten Seite 236f.

³ Vgl. Pannenberg, 1997, 349: Er kritisiert Tillichs „Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie. Ihre späte Stilisierung im Schema von Frage und Antwort verdeckt, daß die Philosophie des Unbedingten faktisch den allgemeinen Rahmen bildet, dem das existentielle Denken der Theologie in der Offenbarungskorrelation eingezeichnet wurde.“

⁴ Henel, 1881, 74

⁵ Vgl. Henel, 1981, 74: „Aber auch die Theologie hat eine kritische Funktion. Ihr Kriterium ist [...] die existentielle Erfahrung des Ergriffenseins von einem Unbedingten. Dieses Kriterium schützt sich davor zur Gestaltmetaphysik zu werden. Es gibt Stellen in Tillichs Werk, in denen er dieser Gefahr nicht entgangen ist. Der Einfluß von Schellings Philosophie, die auch in seinen späten Jahren spekulative Metaphysik geblieben war, war zu stark, als daß Tillich sich völlig von ihr befreien konnte.“ Pannenberg, 1997, 349

⁶ V, 123

⁷ V, 126

⁸ I, 379

⁹ Zur Bedeutung seiner „augustinisch-antithomistischen Voraussetzungen“ (I, 10) für Tillichs Früh- und Spätwerk vgl. Seite 174

Denkens, die Grundoffenbarung des „Seins-Selbst“, das die Zusammenhänge betont, ermöglicht nämlich seiner Ansicht nach eine fruchtbare notwendige Synthese von Religion bzw. Theologie und Philosophie, von Glauben und Denken. Mit der Diskreditierung der augustinischen „ontologischen Methode“ ist dieser Weg verbaut und der thomistische Ansatz setzt sich durch. Damit ist eine Entwicklung in Gang gesetzt, welche die problematischen Gegensätze zwischen Mensch und Gott, Glauben und Denken, Religion und Kultur verschärft. Wegen dieser Konsequenzen muss Tillich den thomistischen, kosmologischen Weg ablehnen und er findet sich auch nie mit ihm ab. Stattdessen versucht er zeitlebens, wie die bisherigen Ausführungen zeigen, seine Folgen zu überwinden. Darum arbeitete er an eigenen religionsphilosophischen Lösungen dieser entscheidenden Grenzfragen, die sich bereits – wie gesagt – in seiner frühen programmatischen Rede abzeichnen.

Thomas trennt vernünftige Einsicht und Glauben so strikt, weil er sich als Theologe durch das wiederentdeckte Werk Aristoteles' mit der Drohung einer doppelten Wahrheit auseinandersetzen muss: der des Glaubens und einer autonomen Philosophie. Er versuchte darum eine Synthese, in der er – stark vereinfacht – seine Interpretation des aristotelischen Verständnisses der Vernunft und Erkenntnis auf die Welt beschränkt. Weil sich dieser Erkenntnisprozess, bei der Sinneseindrücke in höchst komplexer Wechselwirkung beteiligt sind¹, allerdings als begrenzt erweisen, verweisen sie indirekt auf übernatürliche, übersinnliche Wahrheiten bzw. Geheimnisse. Diese sind allerdings letztlich nur dem Glauben zugänglich, dem darum der Vorrang gebührt – bei aller Wertschätzung einer selbstbewusst gewordenen Vernunft. Bemerkenswert ist darum, wie Hirschberger anmerkt, „daß Thomas [...] den Nachweis für notwendig hielt, daß es neben dem natürlichen Licht auch noch das übernatürliche Licht geben kann, die Offenbarung. In der Zeit vor ihm musste man umgekehrt auch die Berechtigung der Ratio erweisen.“² Thomas selbst als Mensch des Mittelalters empfindet diese Synthese ohne Zweifel noch als harmonisch und die Vorherrschaft des geoffenbarten Überbaus gegenüber der stark aufgewerteten natürlichen Vernunft ist für ihn eine Selbstverständlichkeit. Dennoch war damit nicht nur in der Sicht Tillichs schon der Keim für den „Konflikt der Neuzeit“³ gelegt, der es der Vernunft ermöglichte, zunehmend selbstbewusster und selbstständiger zu werden, bis der Unterbau die Autorität des Überbaus in Frage stellen und sich seiner schließlich als irrelevant entledigen konnte. Die Einheit zwischen Subjekt und Objekt, Selbst- und Weltverständnis, gläubiger Innerlichkeit und weltlicher Äußerlichkeit, Glaube und Vernunft, welche die ontologischen Denker noch vorausgesetzten, war – wie auch Küng diagnostiziert⁴ – zerbrochen. Beide „verengten sich in der Folge, isolierten sich, trennten sich und erstarrten zusehends dogmatisch: im dogmatischen Nichtwissen, Besserwissen, Alleswissen einer glaubenslosen Vernünftigkeit – im dogmatischen Autoritätsglauben, Bibelglauben, Kirchenglauben einer gegenvernünftigen Gläubigkeit.“⁵ Tillich nimmt Küns Diagnose 30 Jahre vorweg, wenn er die Folgen des Thomismus in philosophischer bzw. wissenschaftlicher Autonomie und religiöser Heteronomie analysiert. Vor diesem Hintergrund zeigt sich einmal mehr, welche kaum zu überschätzende Bedeutung in Tillichs Werk der Schlüsselbegriff der „Theonomie“ zukommt, mit dem er diesen die Neuzeit beherrschenden Konflikt beschreibt und zu überwinden sucht. Wieder und wieder weist er darauf hin, welche fatale Konsequenz eine Theologie hat, die den Gottesbegriff letztlich nur noch aus der Autorität geoffenbarter übernatürlicher Wahrheiten ableitet, die den Gehorsam des Glaubens fordern. Damit nämlich „zerschneidet Thomas den Nerv der ontologischen Methode: Der Mensch ist ausgeschlossen vom ersten Sein und der ersten Wahrheit.“⁶ Produktive Zusammenhänge sind nun ausgeschlossen, denn durch die „kosmologische Methode“ ist Gott zu einem übernatürlichen Einzelwesen geworden, aber nicht mehr das „Sein-Selbst“, das noch die Einheit der „beiden Absoluten“ begründete. Stattdessen ist damit eine Lösung des

¹ Vgl. Anzenbacher, 1981, 155ff.

² Hirschberger, 2007, 468

³ Cordemann, 2011, 109: Ich stimme Cordemann zu, dass der „Konflikt der Neuzeit [...] in dem Gegensatz von einer spezifisch religiösen Kultursphäre neben autonomen Kultursphären [liegt].“

⁴ Vgl. Küng, 1981, 56-63

⁵ Küng, 1981, 59

⁶ V, 127

Problems der „zwei Absoluten“ vorbereitet, die - wie Tillich nur noch polemisch kommentieren kann - „die Existenz Gottes auf das Niveau von Steinen und Sternen herunterdrückt und die Leugnung Gottes nicht nur möglich, sondern nahezu unvermeidlich macht, wie die spätere Entwicklung später gezeigt hat.“¹ Auf der anderen Seite ist „das philosophische Absolute zu einer bloßen Form einer gegebenen Struktur des Seienden geworden [...], in der alles zufällig und individuell ist.“² In dieser unnatürlichen Einseitigkeit, die Tillich - auch persönlich - offensichtlich als heteronomen Zwang empfunden haben muss, kann und wird er sich mit dem thomistischen Grenzkonflikt nicht abfinden. Darum sucht er wie mehrfach gezeigt in der theonomen Einheit schließlich die Lösung, welche die Einseitigkeiten sich verabsolutierender religiöser oder theologischer Heteronomie und kultureller oder wissenschaftlicher Autonomie überwindet, indem er ihren grundlegenden Zusammenhang verdeutlicht.

3.2.3.1.3. Die Synthese der „Grund- und Heilsoffenbarung“

Anhand der geistesgeschichtlichen Entwicklungen skizziert Tillich, wie sich die – in dieser Arbeit thematisierten - Grenzfragen herausbilden. Mit ihnen sah er sich - wie das bisher Erarbeitete verdeutlicht - auch persönlich bereits zu Beginn seines Schaffens herausgefordert. Darum macht er sich schon in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ programmatisch daran, die angesprochenen Grenzkonflikte zwischen Glauben und Denken, Religion und Kultur zu überwinden. Seine Lösungsversuche für das Problem der „zwei Absoluten“ führen ihn schließlich zu seinem späteren ontologischen Ansatz, also dass beide gleichzusetzen sind: „Der Satz ‚*deus est esse*‘ ist die Grundlage aller Religionsphilosophie. Er ist die Voraussetzung für die Einheit von Religion und Gedanke“³, auf die es Tillich so sehr ankommt, weil so alle künstlich-gewalttätigen Grenzen zwischen Vernunft und Offenbarung, Kultur und Religion grundsätzlich in Frage gestellt werden. Darum ist es entscheidend, dass der Mensch – wie oben die Ausführungen zur Grundoffenbarung verdeutlichen - „unmittelbar eines Unbedingten gewahr [ist], das aller Trennung und Wechselwirkung von Subjekt und Objekt vorausgeht, im Theoretischen wie im Praktischen.“⁴ Deshalb bemüht er sich erst einmal diese grundlegende Einheit, die in einem solchen „Gewahrwerden“ zum Ausdruck kommt, von „irreführenden Assoziationen“ abzugrenzen: „Gewahrwerden“ ist demnach nicht mit Intuition, Erfahrung oder Erkenntnis zu verwechseln und weder auf den Willen (Thomas) noch das Gefühl (Schleiermacher) zu beschränken: Es betrifft den Menschen vielmehr ganzheitlich, weshalb es eigentlich mit existentiell zutreffend beschrieben wäre. Tillich vermeidet diesen Begriff dennoch, weil er u.a. bei Kierkegaard - ähnlich wie übrigens auch bei Thomas - eine menschliche „Entscheidung als ein Element des Glaubens“⁵ voraussetzt und damit eine Trennung von Gott und Mensch. „Gewahrwerden“ des Unbedingten dagegen liegt vor einer solchen Trennung, ist also von unmittelbarer Gewissheit und erfordert darum keine Entscheidung mehr. Es darf darum auch nicht mit einem intuitiven Anschauen des Unbedingten verwechselt werden. Scheidet diese Option doch wegen der menschlichen Endlichkeit aus. Unmittelbares Gewahrwerden“ hat auch nichts mit Erfahrung oder Erkenntnis zu tun, denn beide beziehen sich nur auf Gegenstände innerhalb des Zusammenhangs von Subjekt und Objekt. Das Unbedingte aber, auf das sich die „ontologische Methode“ bezieht, liegt davor. Deshalb wehrt Tillich auch die naheliegende Assoziation ab, das Unbedingte sei ein „höchstes Wesen“ oder sogar Gott, weil es unbedingte Forderungen an mich richtet. Gott ist zwar unbedingt, weil das ihn notwendig auszeichnet, aber das Unbedingte darf keineswegs als Gott bezeichnet werden. Tillich stellt stattdessen wiederum mit dem Hinweis auf seinen ontologischen Ansatz fest: „Das Wort Gott enthält alle die konkreten Symbole, in denen die Menschheit das ausgedrückt hat, was sie unbedingt angeht. Und dies ‚etwas‘ ist gerade kein Ding, sondern die Macht des Seins in allem, was am Sein teilhat.“⁶

¹ V, 128

² V, 129

³ V, 131

⁴ V, 131

⁵ V, 133

⁶ V, 133

Wir müssen dennoch, obwohl wir es nicht können, notgedrungen von Gott innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung reden, dürfen es aber nur indirekt, symbolisch, analog oder paradox. Tillich weist einmal mehr auf die Gefahr hin, dass dieses Dilemma immer wieder zu Grenzüberschreitungen führt wie in „dem nahezu blasphemischen und gefährlich mythologischen Begriff der ‚Existenz Gottes‘“¹. Und zu Recht stellt er fest, dass gegenüber solchen völlig verfehlten Gottesvorstellungen der Atheismus „die notwendige religiöse und theologische Antwort“² ist. Dass Mystiker oder Propheten, aber auch Sokrates der Blasphemie oder sogar des Atheismus’ angeklagt wurden, ist in deren berechtigten Kritik an solch unzulänglichen gegenständlichen Vorstellungen begründet, die Gott zu Götzen machen. Erhoben wurden solche Anklagen von Menschen, die sich noch oder wieder von den „dämonischen Mächten“ des Aberglaubens beherrschen ließen. Nur ein aufgeklärtes Verständnis der „zwei Absoluten“ wie der „ontologische Weg“ kann sie überwinden. Denn der „ontologische Weg transzendiert den Gegensatz von Nominalismus und Realismus. [...] Er ist die Macht in allem, was Macht hat, sei es ein Allgemeines oder ein Einzelnes.“³ Tillich geht – wie gezeigt – davon aus, dass ohne diese Grundlage des ontologischen Weg der „kosmologische Weg“ allein letztlich über seine zunehmende Relativierung und Abspaltung von einer selbständig gewordenen Vernunft bis zur völligen „Selbstabschaffung“ der Religion führen muss. Die Heilsoffenbarung in Christus bleibt also auf Dauer letztlich nur auf der breiten Basis einer Grundoffenbarung erhalten.

1924 ist für ihn dabei die „Grundoffenbarung“ der Ausgangspunkt, der auch der Verzweiflung über Sinnlosigkeit standhält, die Heilsoffenbarung dagegen das Ziel, das die „Gottferne“⁴ überwinden kann. Beides bildet eigentlich eine notwendige Einheit, um die Gefahren zu bannen, die für den verführbaren Menschen in der dämonischen Zweideutigkeit der Grundoffenbarung lauern. Sie zeigt sich in allen Formen des menschenverachtenden Aberglaubens. Sie sind allerdings nicht in der Grundoffenbarung selbst begründet, sondern in der menschlichen Anmaßung, die noch oder wieder „die völlige Anerkennung der Unbedingtheit des Unbedingten, der Göttlichkeit Gottes“⁵ verweigert. Darum bedarf es der „Heilsoffenbarung“, die das Dämonische entlarven und durch unbedingte Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe überwinden kann. „Die Überwindung aber des Dämonischen, die Überwindung der zweideutigen Grundoffenbarung zur eindeutigen göttlichen Heilsoffenbarung, ist da erfolgt, wo Gott sich als Geist und Liebe zeigte, unbeschadet seiner Majestät und Verborgenheit. [...] Dieser Gott aber ist genannt der Vater Jesu Christi.“⁶

Das Primat der Heilsoffenbarung zeigt sich Tillich auch in der Bedeutung der Christologie für den Protestantismus. Denn gerade wegen des unbegrenzten Universalismus’ seiner Grundoffenbarung ist der Protestantismus strikt „gebunden im Zentrum, in Christus“⁷. So kann in den frühen Vorträgen genau diese „lebendige, innere Dynamik von Wahrheitsglaube und Heilsglaube, von Grundoffenbarung und Gnadenoffenbarung“⁸ für ihn zu dem protestantischen Prinzip werden.

Trotz dieses beteuerten Vorrangs der Heilsoffenbarung gewichtet Tillich allerdings offensichtlich auch schon in diesen frühen Erläuterungen den „Weg“ der Grundoffenbarung – nicht nur mit dem Umfang seiner Erläuterungen – weitaus stärker. Vielleicht ist es der langen Vernachlässigung dieses „Weges“ geschuldet, dass dieser bei Tillich nun weitaus mehr Raum einnimmt. Zumindest weist er auf die Symbole der Heilsoffenbarung offensichtlich nur noch in Randnotizen hin. 20 Jahre später, 1946, verstärkt sich diese Tendenz sogar noch: Worin Tillich den notwendigen Zusammenhang zwischen Grund- und Heilsoffenbarung sieht, formuliert er nun folgendermaßen: „Das Unbedingte dessen wir unmittelbar gewahr sind, kann im geistigen und natürlichen Universum wiedererkannt werden.“⁹ Wenn die grundsätzliche Unmöglichkeit jedes Gottesbeweises vorausgesetzt wird, können sowohl kosmologischer als auch der teleologischer „Beweis“ diesen Zusammenhang

¹ V, 133

² V, 133f.

³ V, 134

⁴ VIII, 97

⁵ VIII, 98

⁶ VIII, 98

⁷ VIII, 100

⁸ VIII, 100

⁹ V, 134

verdeutlichen: Der kosmologische kann versuchen, die Endlichkeit des Menschen und seine Ausrichtung auf das Unbedingte aufzuzeigen, der teleologische „in Natur und Kultur die Qualität des Unbedingten aufzuspüren.“¹ Beides ist natürlich nur unter der Voraussetzung einer ontologischen Grundoffenbarung möglich, also dass eine profane oder selbst atheistische Haltung – wie oben ausgeführt - nur subjektiv, nicht aber objektiv möglich ist, weil „beide ein Element von Unbedingtheit voraussetzen und beide etwas ausdrücken, das uns unbedingt angeht.“²

„Grundoffenbarung“ ist - wie mehrfach erwähnt - unmittelbar gewiss, „Heilsoffenbarung“ dagegen mit Unsicherheit und Zufälligkeit verbunden und darum nur dem Wagnis des Glaubens zugänglich. Tillich hält dieses Element des Glaubens für unvermeidlich, weil uns nur etwas unbedingt angehen kann, wenn es uns in konkreter Verkörperung begegnet. Im Glauben sieht Tillich folglich die Synthese der „ontologische[n] Gewißheit des Unbedingten mit der Ungewißheit über alles Bedingte und Konkrete.“³ Sie kann sich zeigen in religiösen Symbolen oder Ritualen, mystischen Erfahrungen, Forderungen nach Gerechtigkeit, wissenschaftlicher und künstlerischer Wahrhaftigkeit oder sittlicher Haltung.

In dieser Synthese zwischen Unbedingtem und Konkretem sieht Tillich wiederum eine Gefahrenquelle für Grenzüberschreitungen, wenn sich nämlich das Konkrete, also etwas Bedingtes, dämonisch verabsolutiert und zum Unbedingten erhoben wird. Solchen anmaßenden Grenzüberschreitungen gerade religiöser Erscheinungsformen vorzubeugen, ist darum von zentraler Bedeutung. Insbesondere die Theologie hat diese innerreligiöse Wächterfunktion an der Grenze wahrzunehmen. Schließlich kann der „Weg der Grundoffenbarung“ wie der ontologische verhindern, dass der Glaube zu reiner Willkür wird, weil er in der unmittelbaren Gewissheit des Unbedingten gründet, die auch beim völligen Verlust des Glaubens dem radikalsten Zweifel standhalten kann.

Offensichtlich hat sich hier die eben angesprochene Tendenz, dass der „ontologischen Weg“ zunehmend dominiert, weiter verstärkt. Denn auch die Heilsoffenbarung interpretiert Tillich hier mit der „ontologischen Methode“. Ist es in der Tat der langen Vernachlässigung des ontologischen Weges geschuldet, dass dieser mit seinen abstrakten Begriffen bei Tillich nun die Heilsoffenbarung mit ihren konkreten Symbolen sogar zu absorbieren droht? Damit aber würde er seinem eigenen 1924 formulierten⁴ und im ersten Band der Systematischen Theologie bestätigten⁵ Anspruch nicht mehr entsprechen, dass die „Heilsoffenbarung“ insbesondere mit ihrem christologischen Zentrum die „Grundoffenbarung“ vollenden muss. Ließen sich die Gefahren ihrer dämonischen Verzerrungen doch nur so überwinden. Hat Tillich dabei womöglich seine eigentliche lebenslange Intention geleitet, die Grenze zwischen Vernunft und Offenbarung, Religion und Kultur zu überwinden. Die Berechtigung dieses Anliegens wurde mehrfach gewürdigt. Und der Erfolg seiner Theologie bestätigt, dass er offensichtlich damit einem verbreiteten Bedürfnis entsprach. Dennoch ist zu fragen, ob er dem „ontologischen Weg“, auf dem diese Synthese in seiner Sicht allein gelingen kann, nicht von dem, was das Evangelium ausmacht, zu viel opfert. Die konkreten religiösen Symbole erwähnt Tillich zwar durchaus und er betont auch ihre Bedeutung, sogar ihr Primat. Erscheint dies aber nicht eher als Beteuerung? Sind sie doch – zumindest in den letztgenannten Arbeiten - notwendig aus seinem kulturtheologischen Denken abgeleitet. Scheinen sie nicht darum teilweise soweit zurückgedrängt zu werden, dass sie nur noch wie eine nachgetragene pflichtgemäße Auflistung erscheinen? Gunther Wenz bestätigt, dass diese problematische Dominanz in einen Gegensatz zu Tillichs expliziten Absichten geraten könnte. „Denn wenngleich Tillich ausdrücklich feststellt, dass die biblische Religion die Bejahung und die Verneinung der Ontologie ist, bleibt es doch problematisch, ob bei einem derart immensen Gewicht, wie es dem Seinsbegriff in Tillichs Theologie beigelegt wird, das spezifisch biblische Wirklichkeitsverständnis überhaupt noch in den Blick kommt.“⁶

¹ V, 135

² V, 135

³ V, 135

⁴ Vgl. VIII, 97ff.

⁵ Vgl. S I(2), 158ff.

⁶ Wenz, 1979, 316, Anm. 26:

Dass Tillich in seinem eingangs dieses Kapitels interpretierten frühen Vortrag „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ von 1922 die Heilsoffenbarung nur am Rande streift und 1946 in seinem Resümee überhaupt nicht mehr erwähnt, scheint diese Tendenz zu bestätigen. So beschließt er seine spätere Arbeit über die „Zwei Wege der Religionsphilosophie“ resümierend mit der folgenden „festen Überzeugung“: Der „ontologische Weg“ „[kann] in der Gegenwart für die Religion wie für die Kultur das tun [...], was er in der Vergangenheit getan hat, nämlich soweit es durch bloßes Denken möglich ist, die verhängnisvolle Kluft zwischen Religion und Kultur zu überwinden und zu versöhnen, was einander nicht fremd, sondern voneinander entfremdet ist.“¹

Dieses diagnostizierte Übergewicht des ontologischen Wegs aber bestätigt alle kritischen Anfragen, die sich auf die genannten Spannungen und Brüche beziehen: also zwischen ontologischer Grundlegung und biblisch-reformatorischer Tradition; der Dominanz ontologischer Grundoffenbarung gegenüber christologischer Heilsoffenbarung; abstrakter gegenüber personaler Aspekte der Gotteslehre, Christologie oder Rechtfertigung; Partizipation gegenüber Beziehung und der tragisch-überindividuellen gegenüber der persönlich zu verantwortenden Schuld oder des Idealistischen seiner Herkunft gegenüber dem Existentiellen seiner Gegenwart.

Dennoch wird meiner Ansicht nach Tillichs Anliegen - wie einmal mehr zu betonen ist - aktuell bleiben, weil er sich unvermeidlichen Herausforderungen stellt, auch wenn seine Lösungsversuche dann im Einzelnen die genannten Fragen aufwerfen. Auch dies erscheint unvermeidlich, und zwar für alle derartigen Versuche, weil sie nun einmal - aus einer begrenzten Perspektive angegangen - nur fragmentarisch sein können. Auch wenn also jede Theologie in ihrer Endlichkeit letztlich daran scheitern muss, wird es dennoch weiterhin zum Kernbestand ihrer Aufgaben gehören, sich mit der nötigen Bescheidenheit immer wieder aufs Neue daran wagen, die universale Geltung des Evangeliums auch vor der Vernunft zu verantworten. Und für derartige Versuche wird Tillichs Werk auch in Zukunft reichhaltiges anregendes Material bieten.

3.2.3.2. Zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Sein und Nichtsein²

Dass für Tillich der Zusammenhang und die Grenze zwischen Kultur und Religion, wie er sie in seiner ersten Rede skizziert, zeitlebens bestimmend bleiben sollen, bestätigt wie oben gezeigt er selbst und die Forschung.³ Diese lebenslange Relevanz gilt insbesondere für den Neuansatz seines Religionsverständnisses, das vom Unbedingten, also vom Gottesgedanken, ausgeht. Wie er in seiner frühen Rede die Grenzfragen seines Lebens erstmals beantwortet, müsste sich demnach in der Einleitung zum ersten Band seiner „Systematischen Theologie“ bestätigen, mit der er 36 Jahre nach seiner ersten Arbeit erneut seinen theologischen Standpunkt reflektiert. Ob dies auch auf die bisher aufgezeigten Stärken und Schwächen seiner paradigmatischen frühen Grenzbestimmung zutrifft, ist ebenfalls zu verifizieren:

Wenn Tillich als erstes Kriterium festlegt, dass sich Theologie nur mit dem beschäftigt, was „uns unbedingt angeht“ bzw. für uns ein „letztes“ oder „unbedingtes Anliegen“⁴ ist, entspricht er in der Tat seinem frühen Neuansatz. Geht es ihm doch auch in seiner ersten „Idee einer Theologie der Kultur“ um die „Erfahrung des Unbedingten“⁵, das keineswegs als ein Gegenstand unter, in oder über anderen Gegenständen missverstanden werden darf, denn es ist „die letzte tiefste [...] Sinnwirklichkeit“⁶ in den Dingen.

Mit dieser Definition entspricht er dem, was er von beiden Kriterien fordert: Dabei sind bereits die ersten Worte aufschlussreich, mit denen er seinen Versuch darstellt, die beiden formalen „Kriterien für jedes theologische Unternehmen zu liefern“⁷. Solche Kriterien müssen nämlich „formal und

¹ V, 137

² Für den im Folgenden entwickelten Zusammenhang vgl. insbesondere S I(2), 15-22 und die Forschungsliteratur zum „späten“ Tillich im Allgemeinen (Seite 144 Anm. 2)

³ Vgl. Seite 16f., 24ff.

⁴ Vgl. S I(2), 19ff.

⁵ IX, 18

⁶ IX, 18

⁷ S I(2), 19

allgemein sein“¹. „Die Kriterien sind formal, da sie von den konkreten Einzelheiten des theologischen Systems absehen.“² Diese Aussagen sind umso bemerkenswerter, als er nur zwei Seiten zuvor im Kapitel über den „theologischen Zirkel“³ dezidiert darauf besteht, dass der Theologe „bewußt und mit Absicht spezifisch und konkret“⁴ zu sein habe, weil er auch dem „Kriterium der christlichen Botschaft“⁵ verpflichtet sei. Er grenzt sich dabei bewusst vom Religionsphilosophen ab, der im Gegensatz dazu „in seinen Begriffen allgemein und abstrakt bleiben [will], wie schon der Begriff Religion andeutet“⁶. Versucht dieser doch von den konkreten „Elementen zu abstrahieren und allgemeingültige Begriffe der Religion zu schaffen. Der Theologe andererseits behauptet die Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft [...] nicht, indem er von der Konkretheit der Botschaft abstrahiert, sondern indem er ihre unwiederholbare Einzigartigkeit betont.“⁷ Also nicht weniger als das genaue Gegenteil von dem, was Tillich vom Theologen im Gegensatz zum Religionsphilosophen fordert, nimmt er nun für die Theologie in Anspruch, nämlich „allgemein und formal“ zu bleiben, wenn er mit den beiden Kriterien die Grundlagen seines Systems definiert. Keine Rede mehr vom eben noch beteuerten entscheidenden „Kriterium der christlichen Botschaft“ für den Theologen, deren wichtigstes Alleinstellungsmerkmal gerade darin bestehe, dass er sie in „ihre[r] unwiederholbare[n] Einzigartigkeit“ „spezifisch und konkret“ zu betonen habe. Es erscheint so, als ob sich ihm die eigene Theologie trotz grundsätzlicher gegenteiliger Beteuerungen und Absichten unversehens in Religionsphilosophie transformierte.⁸ Damit lässt sich erneut verifizieren, was sich oben bereits mehrfach, insbesondere auch im Vergleich des „ontologischen“ und „kosmologischen Wegs“ zeigt, dass Tillich sich nämlich durchaus des spezifischen Standorts des Theologen bewusst ist und dass er diesem auch mit seiner eigenen theologischen Arbeit gerecht werden will. Er setzt also das Primat des christologischen Offenbarungsgeschehens durchaus voraus und versucht sich mit seinem Denken auf das Vorgegebene zu beziehen. Er rückt es sogar ins Zentrum und will es mit seinem Verständnis der „Grundoffenbarung“ zur alles begründenden Voraussetzung seines Denkens machen, wie wir beispielsweise anhand seiner Rede „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ oben zeigten. Das Problem ist nur, dass er diese Begründung seines Denken kaum durch das Gegengewicht „unwiederholbare[r] Einzigartigkeit“, also der Geschichtlichkeit konkreter Offenbarung und biblischer Exegese fundiert, sondern überwiegend in der ontologischen Begrifflichkeit des Unbedingten und dem Sein-Selbst, dessen Dignität wie gesagt nach wie vor fragwürdig ist.

Wenn also Tillich die beiden entscheidenden Kriterien seiner Theologie als das Unbedingte und Sein-Selbst festlegt, hat er bereits vor ihrem Start die Weichen für seine systematisch-theologische Arbeit gestellt. Zwar ist es wegen des universellen christlichen Anspruchs mehr als berechtigt, wenn er sich so der philosophischen Herausforderung stellt - ein lebenslanges Herzensanliegen Tillichs, wie wir gesehen haben. Auch gelingt es ihm so offensichtlich, die mehrfach angesprochene kritische Funktion der Philosophie gegenüber vulgären personalen oder dinglichen Gottesvorstellungen zu aktivieren. Beides sind neben „dem Glanz der Tillichschen Synthese[n]“⁹, die wie gezeigt unzählige wertvolle Einsichten beispielsweise in die Situation existentieller Entfremdung enthalten, große Stärken seines Werks.

Allerdings könnte er so – wie gesagt - Gefahr laufen, die kritische Funktion der Theologie gegenüber dem Anspruch der Philosophie zu vernachlässigen. Sie ist aber ebenso wichtig, weil sie deutlich zu machen hat, dass Gott sich durch ontologische Begriffe zwar auch, aber in seiner Souveränität keineswegs erschöpfend erfassen lässt. Sie könnte so dem Missverständnis vorbeugen, sich – nach Tillichs Verständnis – nur die abstrakten, „allgemeinen“ Inhalte der

¹ S I(2), 21

² S I(2), 19

³ Vgl. S I(2), 15-18

⁴ S I(2), 17

⁵ S I(2), 17

⁶ S I(2), 17

⁷ S I(2), 17

⁸ Vgl. Trillhaas, 1975, 195: „Immer ist ihm [Tillich, R.S.] Religion mehr als Theologie“.

⁹ Vgl. Pannenberg, 1997, 347

Religionsphilosophie zu erarbeiten, also nur bedingte, relative Wahrheiten einer selbstreflexiven religiösen Subjektivität und diese mit dem zu verwechseln, was mich unbedingt angeht. Tillich selbst charakterisiert dieses als die „endgültige und einzigartige“¹ „christliche[...] Botschaft“² in ihrer „unwiederholbare[n] Einzigartigkeit“³, wie sie doch nur als Ausdruck der kontingent-historischen Selbstoffenbarung Gottes möglich sein kann. Dieser Spannung zwischen historischer Konkretheit und abstrakter begrifflicher Allgemeingültigkeit muss sich der Theologe ebenfalls stellen, ohne einer einseitigen Auflösung zu erliegen. Denn – wie Pannenberg konstatiert – „das historisch Zufällige, das den Inhalt der religiösen Vorstellungen jedenfalls des Christentums bildet, läßt sich nicht unverkürzt auf die Identität des Begriffs bringen“⁴. Weil Tillich jedoch das mit seinem ontologischen Ansatz immer wieder anzustreben scheint und zwar paradoxerweise gerade im Eifer für die unverfügbare Transzendenz Gottes, droht die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes aus dem Blick zu geraten. Scheint doch der Gottesgedanke des „Seins-Selbst“ eine faszinierende Lösung zu bieten, die sowohl dem Trennenden der Grenze, der transzendenten Souveränität Gottes gegenüber allem Endlich-Bedingten, gerecht wird als auch dem Verbindenden, der Partizipation alles Endlich-Bedingten am „Sein-Selbst“. Trotz dieses nach wie vor genialen Lösungsvorschlags, den man meines Erachtens nur kritisieren sollte, wenn man auch seine Faszination nachvollziehen kann: Duns Scotus oben bereits erwähntes und hier wiederholtes Votum, auf das Wenz hinweist, entlarvt ihn zu Recht als Metaphysik. Denn der „Begriff des unendlichen Seins ist der höchste uns zugängliche Begriff von Gott, aber dennoch unvollkommen, weil wir durch ihn Gott nicht in seiner absoluten Einmaligkeit, sondern durch Allgemeinbegriffe erkennen [...]“⁵. Diese aber bedarf der theologischen Korrektur, insbesondere auch durch biblische Exegese, die Tillich offensichtlich vernachlässigt.

Gerade wegen dieser – teils problematischen – synthetischen Großprojekte mit ihrem ontologischen Ansatz ist die Bedeutung der Grenze in Tillichs Denken erneut anzusprechen. Der Grenze zwischen dem Bedingten, Vorläufigen, das den Experten vorbehalten bleibt, und dem Unbedingten, Letzten, mit dem sich der Theologe beschäftigt, scheint er sogar noch größeres Gewicht beizumessen. Auch die Warnung vor Grenzüberschreitungen nimmt breiteren Raum ein. Denn „die formalen Kriterien sind nicht die Basis eines deduktiven Systems, sondern sie sind die methodischen Wächter an der Grenze der Theologie.“⁶

Könnte diese stärkere Gewichtung in dem „Rückfall“ noch katastrophalerer ideologischer Grenzüberschreitungen begründet sein? Musste sich doch auch Tillich – nach den traumatischen nationalistischen Erfahrungen des ersten Weltkrieges – der ungleich größeren Bedrohung des Nationalsozialismus durch Emigration entziehen. Dass er in diesem Einleitungskapitel vor genau dieser Grenzüberschreitung warnt, könnte eine Bestätigung dieser Vermutung sein: Macht dieser Grenzübergreif doch – so Tillich – Vorläufiges zum Letzten und betreibt damit Götzendienst. Anstatt die Begrenztheit des Bedingten zu respektieren, erhebt er etwas Relatives, Bedingtes, Partikulares, Endliches zu etwas Absolutem, Unbedingtem, Universalem, Unendlichem. Zu beobachten ist dies in allen Ideologien, wenn sie Endliches wie die Nation verabsolutieren, mit pseudo-religiösen Weihen versehen und so Katastrophen von geradezu apokalyptischem Ausmaß heraufbeschwören. „Der Konflikt zwischen der endlichen Grundlage eines solchen Anliegens und seinem unendlichen Anspruch führt zu einem Konflikt letzter Größen“.⁷ Auch im Alltag kommt es zu Grenzüberschreitungen, die allerdings weniger dramatisch verlaufen. Sie sind vielmehr eher von Gleichgültigkeit gegenüber dieser grundsätzlichen Grenze geprägt: Vorläufiges und Letztes wechseln sich ab, ohne weiter unterschieden zu werden. Tillich sieht hier eine Entwertung des „Letzten“, da es auf eine Stufe mit dem „Vorletzten“ gestellt und damit seines absoluten,

¹ S I(2), 17

² S I(2), 17

³ S I(2), 17

⁴ Pannenberg, 1972, 112; vgl. auch Wenz, 1979, 330: „[...] und doch steht die religiöse Form dafür, daß die Wahrheit des Christentums sich nicht einseitig in die theologische Konstruktivität überführen läßt.“

⁵ Wenz, 1979, 315f.

⁶ S I(2), 19

⁷ S I, 20f.

endgültigen Charakters beraubt wird. „Eine solche Haltung widerspricht der Unbedingtheit der biblischen Gebote und des ersten theologischen Kriteriums.“¹

Tillich bringt demgegenüber mit dem ersten Kriterium mehrfach ausdrücklich die Bedeutung der Grenze zum Ausdruck: Denn das „erste formale Prinzip der Theologie bewacht nicht nur die Grenzlinie zwischen vorläufigem und unbedingtem Betroffensein, es schützt die Theologie vor Übergriffen der Kulturgebiete ebenso wie diese vor Übergriffen der Theologie.“² So wie sich darum der Theologe als Laie nicht in die Expertendiskussion über Bedingtes einzumischen hat, so ist auch von diesen Spezialisten zu verlangen, dass sie nicht laienhaft in die Theologie hineinreden und so die Grenze respektieren zwischen dem Gegenständlichen in der Welt und dem, was es transzendiert. Die Aktualität, solch laienhafte, unqualifizierte Urteile über die Religion zurückzuweisen, liegt für jeden auf der Hand, der – wie Navid Kermani zu Recht beklagt – nicht nur „als Leser, Operngänger oder Theaterbesucher je den Kopf geschüttelt hat über die Unkenntnis, die Beliebigkeit [...], mit dem das Heilige im Kunstbetrieb verächtlich gemacht wird“³. Die Kompetenz solcherlei naiv-selbstgerechter grundsätzlicher Aburteilung der Religion scheint oft einzig darin zu bestehen, einst konfirmiert worden zu sein oder als Messdiener gearbeitet zu haben. Wenn die Grenze zwischen Letztem und Vorläufigem strikt beachtet wird, kann allerdings - auch hier ist sich Tillich treu geblieben - jedes bedingte Anliegen zum Medium des Unbedingten werden, das von theologischem Interesse ist, uns also „letztlich angeht“.

Auch das zweite Kriterium der Theologie muss „formal und allgemein bleiben“⁴ und Tillich hat weiterhin die Grenze zwischen endlichen Gegenständen und dem unbedingten Anliegen im Blick, wenn er darauf besteht: Die Frage nach dem Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht, kann deshalb, „offensichtlich kein besonderer Gegenstand sein, auch nicht Gott“⁵, weil er den Strukturen des Seins verhaftet bliebe. Wenn er so auch in seinem Spätwerk mit dem ontologischen jedes vulgär-religiöse Gottesverständnis in Frage stellt, bestätigt sich im Prolegomenon seines systematischen Vermächtnisses erneut seine grundsätzliche Priorität: Wenn nämlich weitere Merkmale des „letzten“ oder „unbedingten Angehens“ erarbeitet werden sollen, so ist das nur durch Untersuchungen des „Unbedingten“ oder „Letzten“ möglich. Und wenn es sich dabei um das alles transzendierende „Sein selbst“ handelt, stoßen wir erneut auf das Bekannte, was Tillich 1946 den „ontologischen Weg“ nennt. Es geht ihm demnach in der Theologie um das letzte Anliegen oder Unbedingte, das in seiner alles transzendierenden Begründung und Infragestellung über unser Sein und Nichtsein entscheidet. Damit variiert er einmal mehr - unbeschadet der terminologischen Ungenauigkeiten - nichts anderes als seine oben zitierte Definition der Religion, wie er sie bereits in seiner anfangs analysierten Rede formulierte: also der „Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität aufgrund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“⁶

Damit aber zeichnet sich wieder die oben herausgearbeitete problematische Konsequenz ab, dass ein solcher ontologische Ansatz, der zwar zu Recht naive-anthropomorphe oder dingliche theistische Vorstellungen überwinden will, auch die göttliche Personalität in den Hintergrund drängt. Stattdessen bekommen in seiner Theologie und seinem Gottesbild die genannten abstrakten Tendenzen ein Übergewicht.⁷ Diesem Konflikt liegen letztlich die erwähnten Spannungen zwischen der ontologischen „Grundoffenbarung“ und der „kosmologischen“ „Heilsoffenbarung“ seiner Theologie zugrunde. Dass letztere erneut in den Hintergrund zu geraten drohen, weil Tillich bereits in seiner Einleitung zur „Systematischen Theologie“ wiederum den „ontologischen Weg“ stärker gewichtet, bestätigt die genannte Tendenz.

¹ S I(2), 20

² S (2)I, 20

³ Kermani, 2012

⁴ S I, 21

⁵ S I, 21

⁶ IX, 18

⁷ Zu dieser problematischen Tendenz vgl. Wittschier, 1975, 201

3.2.3.3. Zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits¹

²Das Verhältnis der Theologie zu den Einzelwissenschaften hat Tillich bereits in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ angesprochen und in seinem „System der Wissenschaften“ ausgehend von den Elementen des „Denkens“ und „Seins“ – wie oben gezeigt – umfassend analysiert. 1930 spricht er es in zwei RGG-Artikeln an³ und in seinem Spätwerk geht er mit der Einführung zu seiner „Systematischen Theologie“⁴, zwei Reden⁵ sowie in der Abhandlung „Dynamics of Faith“⁶ auf dieses Verhältnis erneut ein.

In diesem Kapitel wie in dieser Arbeit insgesamt geht es in erster Linie um Abgrenzungen, wie sie Tillich vornimmt, hier der Philosophie bzw. Theologie einerseits von den Einzelwissenschaften, insbesondere der Physik, Biologie und Psychologie andererseits. Nicht nur zu Beginn seines Schaffens, sondern in allen anschließenden Phasen, scheint es ihm dabei um klärende Selbstvergewisserung zu gehen, also darum, die Besonderheiten seiner Disziplinen, der Theologie und Philosophie, herauszuarbeiten. Dass auch Philosophie und Theologie im Übrigen Wissenschaften sind, weil sie ihre Aussagen allgemein rational nachvollziehbar entwickeln und begründen, ist nur insoweit zu berücksichtigen, als es für den Vergleich relevant ist.

Bei den angesprochenen Abgrenzungen liegt der Fokus auf den gemeinsamen prinzipiellen Kennzeichen, mit denen Tillich in den genannten Werken verschiedener Schaffensphasen durchgehend Wissenschaft einerseits von Philosophie bzw. Theologie andererseits unterscheidet. Auf Abweichungen davon in den verschiedenen Werken ist nur insoweit einzugehen, als sie diese grundsätzlichen Gemeinsamkeiten berühren.

Dass die Theologie sich auf etwas bezieht, das alle endlichen Gegenstände der Wissenschaften begründet, aber auch transzendiert, ist eine Annahme, die sich in den genannten Verlautbarungen lebenslang durchhält, auch wenn Tillich dieses Begründende und Transzendente sinntheoretisch als „unbedingter Sinn“ oder ontologisch als das „Sein Selbst“ interpretiert. Statt von Theologie kann Tillich darum im Übrigen auch von Religion⁷ oder Glauben sprechen, wenn er sich auf diesen „Gegenstand“ bezieht, auf den es ihm ankommt, also auf das Unbedingte bzw. das, was „uns unbedingt angeht“⁸. Die genannten Synonyme werden darum auch in meinen Abgrenzungsversuchen in diesem Sinne verwendet, den Tillich offensichtlich intendierte.

Wenn sich die Theologie also auf das bezieht, was – nach seiner bekannten Formulierung der „Systematischen Theologie“ – „uns unbedingt angeht“, also auf die entscheidenden letzten, existentiellen Fragen, die einer anderen „Dimension“ angehören, dann beziehen sich die Einzelwissenschaften auf das Vorletzte oder Bedingte, das tendenziell mit objektivierenden Methoden zu erfassen ist.⁹ Wenn also Theologie und Einzelwissenschaften durch diese Grenze voneinander getrennt sind, dann haben sie – wie schon erwähnt – keinerlei Berechtigung sich wechselseitig in ihre fachlichen Belange einzumischen. Diese Autonomie der Wissenschaften bzw.

¹ Zum Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie bzw. Theologie vgl. IV, 19ff.; IV, 36-39; SI, 19-22; VIII, 164-168 und 171-175; vgl. auch Schüßler, 2012, 51-78

² Als Forschungsliteratur, die sich mit sämtlichen Abgrenzungen der hier genannten Ansätze (Religion, Theologie, Philosophie, Wissenschaft) beschäftigt vgl. Adams, 1965; Grube, 1998; Anzenberger, 1998; Bruns, 2011; Danz, 2012; Deuser, 2012, 175-194; Harant, 2009; Henel, 1981; Hildebrandt, 2012, 67-84; Jahr, 1989; Moos, 2012, 1-31; Neugebauer, 2012, 123-150; Raatz, 2008, 141-173; Rhein, Stuttgart 1957; Russel, 2012, 79-122; Schmitz, 1990; Schnübbe, 1985; Schüßler, 2012, 45-78; Ders. (Was uns unbedingt angeht), 2015; Torggler, 2015; Weischedel, 1961, 25-47

³ Vgl. IV, 15-22 („Philosophie“) und IV, 36-39 („Wissenschaft“)

⁴ Vgl. SI(2), 19-22

⁵ Vgl. XIII, 386-394 (Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, 1960) und XIII, 395-403 (Der Einfluss der modernen Wissenschaft auf den Gottesgedanken, 1957)

⁶ Vgl. die Kapitel „The Truth of Faith and Scientific Truth“ (M V, 268ff.) und „The Truth of Faith and Philosophical Truth“ sowie die deutsche Übersetzung in „Wesen und Wandel des Glaubens“ (VIII, 111-186), dort die Kapitel „Die Wahrheit des Glaubens und die wissenschaftliche Wahrheit“ (VIII, 164-168) und „Die Wahrheit des Glaubens und die philosophische Wahrheit“ (VIII, 171-175)

⁷ Vgl. z.B. VIII, 172, wo Tillich „Glaube“ und „Religion“ in diesem Sinne hinsichtlich des gemeinsamen „Gegenstandes“ synonym verwendet: „Glaubenswahrheit ist Wahrheit hinsichtlich dessen, was uns unbedingt angeht.“ „In der [...] Religion wird letzte Wahrheit gesucht und bekundet.“

⁸ Vgl. z.B. SI(2), 19

⁹ Vgl. z.B. VIII, 165f. oder 172ff.

die kompromisslose Ablehnung jeder religiöse Heteronomie stand und steht für Tillich als grundlegende Voraussetzung stets außer Frage. Steht und fällt doch für ihn persönlich zu Beginn seines Schaffens und auch danach in allen Perioden grundsätzlich die Möglichkeit theologischer Arbeit mit der Überwindung einer „doppelten Wahrheit“, wie oben herausgearbeitet wurde. Darum können die Einzelwissenschaften das Anliegen der Theologie ebenso wenig befördern noch in Frage stellen wie die Theologie die Forschung der Einzelwissenschaften.

Dennoch wirken sich – wie Tillich in seinen letzten beiden Reden zu diesem Zusammenhang an den bekannten neuzeitlichen Kränkungen zeigt – die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse durchaus auch auf das religiöse Erleben aus.¹ So verliert die Erde durch die kopernikanische Wende ihre zentrale Stellung und bringt die gewohnte, angebliche „göttliche Schöpfungsordnung“ zum Einsturz, die Evolutionstheorie stellt die zentrale Rolle des Menschen in der Natur als „Krone der Schöpfung“ in Frage und die Tiefenpsychologie schließlich bedrohte gar Selbstbestimmung und Würde des Menschen als Ebenbild Gottes.² In allen Fällen berühren wissenschaftliche Erkenntnisse das, was den Menschen unbedingt angeht, obwohl keinerlei ableitbare Zusammenhänge bestehen, also weder die Wissenschaft die theologische noch die Theologie die wissenschaftliche Arbeit in Frage stellen kann.

Zwar kann also das, was die Theologie beschäftigt, wie z.B. der „Gottesgedanke von der Wissenschaft nicht direkt beeinflusst werden.“³ Dennoch ist er – wie Tillich ebenfalls in den genannten letzten beiden Vorträgen ergänzt – „indirekt durch die zeitgenössische wissenschaftliche Entwicklung beeinflusst worden“⁴. Zwar bleibt es, nicht nur wegen ihres überragenden Erfolgs, sondern grundsätzlich, ausschließlich den Wissenschaften vorbehalten, die endlichen bedingten Gegenstände zu erforschen. Dass sie aber mit ihren außerordentlich erfolgreichen wissenschaftlichen Methoden Gott nicht entdecken und erkennen konnten, hat durchaus indirekte Auswirkungen auf unser Gottesbild. Wird doch so offensichtlich, dass er nicht als ein Gegenstand unter anderen aufgefasst werden kann, auch nicht als ein in jeder Hinsicht ausgezeichneter, überragender, höchster. Wir können also Gott mit unseren „wörtlich“ verstandenen, endlichen Kategorien des Raumes, der Kausalität, Substanz oder Zeit nur missverstehen, weil er sie alle auch transzendiert. Darum sind solche Vorstellungen einerseits zwar in diesem endlich-wörtlichen Sinne aufgehoben, andererseits aber können sie – symbolisch verstanden – durchaus aufschlussreich sein, indem sie über sich auf etwas Unfassbares verweisen, auf die Dimension dessen, was uns unbedingt angeht. Hier sei nur an das Beispiel der Astrophysik erinnert, deren Resultate uns zum Erschauern bringen und auf etwas Unbedingtes wie einen unfassbaren Schöpfer verweisen können, allerdings als ein theologisch gedeutetes Symbol, das naturwissenschaftlich nicht ableitbar ist!⁵ Dass alles indirekter Hinweis auf das Unbedingte sein kann, findet sich bereits im „System der Wissenschaften“⁶ und ebenfalls in der „Systematischen Theologie“, in der Tillich allerdings diesen Zusammenhang verdeutlicht, ohne explizit den Begriff des Symbols zu verwenden.⁷

Dieses fragile Verhältnis von Einzelwissenschaften und Theologie birgt – wie Geschichte und Gegenwart zeigen – große Gefahren vielfältiger Verwechslungen, die auch Tillich immer wieder thematisiert.⁸ Für solche Grenzüberschreitungen gilt, dass sie – ausgedrückt mit semantischer Terminologie – „zwei Sprachen miteinander vermischt haben, die diskursive und die

¹ Vgl. auch zum Folgendem XIII, 400ff.

² Zu diesen Konflikten zwischen Wissenschaftlern und Kirche vgl. XIII, 388ff.

³ XIII, 400

⁴ XIII, 400

⁵ Zu diesem Beispiel vgl. auch Seite 141

⁶ Zu diesem symbolischen Verständnis wissenschaftlicher Ergebnisse im „System der Wissenschaften“ vgl. I, 279f. und diese Arbeit, Seite 141

⁷ Vgl. SI(2), 21: „[...] das Bedingte wird nicht zu unbedingter Gültigkeit erhoben noch wird es neben das Unbedingte gestellt, sondern in ihm und durch es hindurch verwirklicht sich das Unendliche. [...] Die Theologie geht aber nur insofern damit um, als es ein Medium, ein Träger ist, der über sich selbst hinausweist.“

⁸ Vgl. z.B. IX, 30f.; SI(2), 19ff., wo er die „zwei formalen Kriterien der Theologie“ als „die methodischen Wächter an der Grenze der Theologie“ bezeichnet und vor Grenzüberschreitungen warnt, wenn etwas „wesensmäßig Bedingtes [...] als unbedingt genommen [wird], etwas, das seinem Wesen nach ein Teil ist, erhält den Charakter von etwas Universalem, und etwas wesenhaft Endlichem wird unendliche Bedeutung verliehen.“ Vgl. auch VIII, 164ff.; XIII, 391ff, 401

symbolische.“¹ Sie zeigen sich in allen dämonischen Verabsolutierungen von Endlich-Bedingtem mit ihren heteronomen Versuchen, religiöse Wahrheitsansprüche gegenüber wissenschaftlichen durchzusetzen, ob im biblizistischen Kreationismus, bei der inquisitorischen Zensur, Exkommunikationen oder Ketzerverbrennungen. Als Beispiel führt Tillich die Bekämpfung des heliozentrischen Weltbildes im Namen der „aristotelischen-ptolemäischen Astronomie“² an. Denn in diesem Kampf wird etwas Relatives, Bedingtes, das sich zwar noch als Überlebtes auch in christlichen Symbolen wie dem der Schöpfung widerspiegelte, dämonisch verabsolutiert, als ob es von unbedingtem Interesse wäre. Dies kann jedoch niemals für die endlich-bedingte Seite des Symbols wie ein überholtes Weltbild gelten, die immer nur über ihre anschaulich-endliche Seite hinausweisen kann auf das Unbedingte und dabei durch dieses in ihrer endlichen Bedingtheit in Frage gestellt und relativiert wird – eine Intention, die im Übrigen auch Tillichs „protestantische Prinzip“ verfolgt.

Andererseits – so Tillich – maßen sich diese Grenzüberschreitung auch Wissenschaftler an, wenn sie beispielsweise im 19. Jahrhundert alles ausschließlich mit den Gesetzen der klassischen Physik bzw. Mechanik erfassen wollen. Denn sie verabsolutieren einen Teil dämonisch zum Ganzen und vertreten damit eine nicht offengelegte Glaubensaussage. So „schaffen sie ein dämonisches Symbol des Unbedingten, ein Universum nämlich, in dem alles, auch ihre wissenschaftliche Leidenschaft, von einem sinnlosen Mechanismus verschlungen wird.“³ Auch die wissenschaftliche Seite ist also offensichtlich vor Grenzübergreifen nicht gefeit, wenn ihre Vertreter oder Anhänger die eigenen perspektivisch-partikularen Erkenntnisse zur angeblich wissenschaftlichen Wahrheit des Ganzen dämonisch verabsolutieren.⁴ Tillich hat zwar einerseits nichts dagegen einzuwenden – so in seiner Abhandlung über „Die Wahrheit des Glaubens und die wissenschaftliche Wahrheit“⁵ von 1957 –, wenn Wissenschaftler offenlegen, dass für sie die eigenen Forschungsergebnisse von unbedingter Relevanz sind. Dabei könnte beispielsweise deutlich werden, dass Freuds „grundsätzlicher [...] Kulturpessimismus und seine Zurückführung der Religion auf ideologisches Wunschdenken [...] Glaubensaussagen [sind] und nicht Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung.“⁶ Zu Recht verwahrt er sich aber andererseits dagegen, wenn die Dimensionen vermischt werden: Wenn nämlich ein Wissenschaftler wie „Freud und manche seiner Schüler [...] die Glaubensaussagen anderer im Namen wissenschaftlicher Psychologie angreift, vermengt er die Dimensionen. Dann sind die Vertreter eines anderen Glaubens im Recht, wenn sie sich diesen Angriffen widersetzen.“⁷ Die Diskussion über den „Wahrheitsanspruch“ wissenschaftliche Resultate sind also prinzipiell nur innerhalb der wissenschaftlichen Dimension möglich wie über philosophische oder theologische Fragen nur innerhalb der philosophischen oder theologischen Dimension zu streiten ist. Die Aktualität solcher Analysen Tillichs zeigt sich auch darin, dass bedauerlicherweise auch gegenwärtige Wissenschaftler – zwar nur vereinzelt, aber darum umso öffentlichkeitswirksamer – diese Grenzen nicht beachten.⁸ Wenn sie mit wissenschaftlichem Anspruch Glaubensaussagen vertreten, haben sie die Grenze von der Wissenschaft zur Ideologie bzw. „Quasireligion“ überschritten, ob als Physiker, Evolutionsbiologen oder Neurowissenschaftler wie Hawkings, Dawkins oder Singer⁹. Dies ist umso schwerwiegender, als – wie Schüßler zu Recht kritisiert – „die meisten Menschen überhaupt nicht wissen, wie Wissenschaft funktioniert, so wird verständlich, welch verheerende Wirkung solche Menschen- und Weltbilder auf das Selbst- und Weltverständnis

¹ XIII, 391

² VIII, 166

³ VIII, 166

⁴ Zu Tillichs Sicht dieser Vermischungen der Dimensionen von Wissenschaftlern vgl. VIII, 166ff.

⁵ Vgl. VIII, 167f.

⁶ VIII, 168

⁷ VIII, 168

⁸ Zur medienwirksamen Präsenz solcher wissenschaftlicher Grenzüberschreitungen und ihrer Folgen vgl. auch Schüßler, 2012, 48ff.

⁹ Zu diesen Beispielen von Grenzüberschreitungen zwischen Wissenschaft und Theologie wie Hawkings „Der große Entwurf“ oder Dawkins „Gotteswahn“ und weiteren Fällen vgl. Schüßler, 2012, 45ff.

vieler Menschen ausüben.“¹ Hier bieten sich im Übrigen weitere Anknüpfungspunkte für den Vergleich mit Jaspers an.

Tillich besteht außerdem darauf, dass Theologen ebenfalls nicht der Versuchung erliegen sollten, naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse für eigene Interessen zu instrumentalisieren. Dies gilt für den Vorläufigkeitscharakter sowohl naturwissenschaftlicher Erkenntnisse als auch Aussagen, die sich durch permanente experimentelle Verifikation und Falsifikation zu bewähren haben. Die theologische Erkenntnis kann nämlich keineswegs gegen diese Vorläufigkeit ausgespielt werden, weil die theologisch relevante, existentielle Unbedingtheit einer qualitativ anderen Dimension angehört als experimentell abgesichertes und mathematisch formuliertes Wissen. Dies trifft auch auf die Selbstgewissheit zu, mit der Theologen sich durch die Quantenphysik bzw. Unschärferelation bestätigt fühlen. Tillich erweist auch in diesem Fall seine Aktualität, wenn er eine unangemessene Schlussfolgerung anspricht, die bis heute bei Diskussionen mit Naturwissenschaftlern immer wieder zu hören ist: Demnach wäre durch die genannte „Unschärferelation“ die deterministische Kausalität der klassischen Physik überholt und damit die Würde und Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit seiner freien Selbstbestimmung ebenso bestätigt wie die Möglichkeit von Wundern. Zu Recht weist Tillich daraufhin, dass solche Versuche sowohl vom physikalischen als auch theologischen Standpunkt aus abzulehnen sind:

„Die physikalischen Theorien haben keine unmittelbare Beziehung zu dem Phänomen der menschlichen Freiheit und die Emission der Energie in Quanten hat keine direkte Beziehung zum religiösen Sinn des Wortes Wunder. Wenn die Theologie physikalische Theorien in dieser Weise gebraucht, vermengt sie die Dimensionen des Wissens mit der Dimension des Glaubens. Die Glaubenswahrheit kann durch die neueren physikalischen, biologischen oder psychologischen Entdeckungen weder bestätigt noch geleugnet werden.“²

Diese Grenze zwischen Theologie und Wissenschaft ist in vergleichbarer Weise auch zwischen Philosophie und Wissenschaft zu beachten, wie Tillich 1930 – also Jahrzehnte vor den genannten späteren Ausführungen – in einem Artikel der RGG³ festhält. In diesem setzt er zwar andere Akzente, widerspricht der grundsätzlichen Zuordnung dabei allerdings nicht, wie er sie auch in den genannten Kapiteln von „Dynamics of Faith“⁴ bestätigt. Demnach zeichnet sich die Philosophie ebenfalls durch weitaus radikaleres Fragen aus als die Wissenschaft, der die Gegenstände, die außerdem noch ihre Fragen und Methoden bestimmen, vorgegeben sind. Philosophie dagegen kann das Fragen selbst und die Methoden reflektieren, was der Wissenschaft mit ihrem eigenen Instrumentarium nicht möglich ist. Wenn sie dies dennoch tut, hat sie folglich die Grenze zur Philosophie überschritten. Darum ist es unsinnig, wenn Philosophie meint, wissenschaftliche Methoden kritiklos übernehmen zu müssen. Denn eine solche Anbietung „würde diejenige Haltung, die das wissenschaftliche Fragen allererst ermöglicht (und historisch allererst ermöglicht hat), von dem abhängig machen, was von ihm abhängig ist. Philosophie hat zu bestimmen, was wissenschaftlich ist, nicht umgekehrt“.⁵

Es irritiert, dass Tillich mit diesen Aussagen zur voraussetzungslosen Unabhängigkeit der Philosophie seinem Standpunkt im „System der Wissenschaften“ zu widersprechen scheint. Hat er dort doch darauf bestanden, dass nicht die Philosophie, sondern die „Wissenschaftssystematik“ allen Disziplinen und damit auch der Philosophie ihre Gegenstände und Aufgaben zuteilt, weshalb sein „System der Wissenschaften“ auch kein Gebiet der Philosophie sei. Dies erscheint – wie oben dargelegt – innerhalb eines solchen Systems mit seinen eigenen Voraussetzungen durchaus folgerichtig. Denn er versucht so anhand seines Wissensbegriffs, also des elementaren Prinzips der Zuordnung von Denken und Sein, allen wissenschaftlichen Disziplinen seinen Platz zuzuweisen,

¹ Schüßler, 2012, 50; zur grundlegenden und umfassenden kritischen Auseinandersetzung mit solchen Grenzüberschreitungen reduktionistischer Ansätze vgl. die Sammelbände Becker/Diewald, 2011; Lüke/Meisinger/Souvignier, 2007

² Vgl. VIII, 168

³ IV, 36-39

⁴ Vgl. Seite 198 Anm. 6

⁵ IV, 37

also auch der Philosophie.¹ In diesem späteren RGG-Artikel, also in einem allgemein-theologischen Lexikon-Artikel dagegen kann er die umfassenden Grundlagen seines „Systems der Wissenschaften“ natürlich nicht voraussetzen. Er muss es auch nicht, denn es geht ihm nur um die grundsätzliche Zuordnung von Philosophie und Einzelwissenschaften. Diese aber lässt sich in der Tat so interpretieren, dass die Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften historisch und grundsätzlich vorgeordnet ist. Dies kann als ein Beispiel der oben angesprochenen Arbeitsweise Tillichs dienen, wenn er einmal mehr versucht mit seinen Arbeiten flexibel auf unterschiedliche Herausforderungen zu reagieren. Dass er dabei auch seine Terminologie – wie sich bereits mehrfach zeigte - keineswegs konsequent einheitlich, sondern unterschiedlich verwendet, erschwert u.a. die Interpretation seines Denkens.²

Allerdings steht daneben die grundsätzliche Zuordnung von Wissenschaft und Philosophie bzw. Theologie in keinem grundsätzlichen Widerspruch zu seinen sonstigen Verlautbarungen und weist daher keine gravierenden Brüche auf. So bezieht sich die Philosophie zwar auf die Welt der Gegenstände oder Gebiete, die auch der Wissenschaft vorgegeben sind. Aber die Philosophie zielt darüber hinaus auf etwas Grundlegendes, das die Welt des Gegenständlichen transzendiert, auf „eine besondere Qualität aller Gegenstandgebiete [...]: Es ist die Qualität der Gegenständlichkeit überhaupt, die Qualität, Gegenstand des radikalen Fragens sein zu können, der Frage nach der Frage.“³

Diese Hinwendung zu einem Letzten, also die Grenzfrage nach etwas „Hintergründigem“ oder „Grundlegendem“, wie sie in der Geschichte des Denkens von den Vorsokratikern bis heute gestellt und in der Einleitung angesprochen wurde⁴, verbindet – so Tillich - Philosophie und Theologie. Denn auch die Theologie fragt – wie gesagt – radikal über die Grenze des Gegenständlichen, der Welt der Wissenschaft, hinaus nach dem Grundlegenden, dem Unbedingten.

In dieser Ausrichtung sieht Tillich keinen Gegensatz mehr zwischen Theologie und Philosophie, sondern den „Punkt, worin beide eins sind.“⁵ Diese Überzeugung bestätigt er in seiner Arbeit über „Wesen und Wandel des Glaubens“ („Dynamics of Faith“), also in seinem Spätwerk.⁶ Dort betont er sogar, dass selbst der Wissenschaftler davon im Grunde nicht ausgenommen ist, wenn ihn mit seinem auf alles, das Ganze und Letzte ausgerichteten Forscherdrang letztlich die „philosophische Frage“ beherrscht, also dass er – wie Tillich es formuliert - „von etwas Letztem und Unbedingtem ergriffen ist und nach dem Geheimnis des Seins fragt.“⁷ Wir erinnern uns, dass Tillich bereits im „System der Wissenschaften im elementaren Drang des Denkens, das Sein mit einer angemessenen Form zu erfassen, diese Tendenz sieht, dass also jeder „sinnerfüllende Akt den Eros in sich [trägt] nach dem unbedingten Sinn“⁸. Dieser wiederum löst eine „wesensbegründende Dialektik“⁹ aus: Werden doch Philosophie und Theologie durch die unzugängliche Transzendenz des Unbedingten einerseits radikal in Frage stellt. Andererseits erwächst daraus ihr unabhängiges, radikales Fragen, mit dem beide alles und somit auch die Wissenschaft unterziehen.

In dieser philosophisch-religiösen Voraussetzung ist allerdings letztlich auch die Verwechslung begründet, wenn Wissenschaftler oder Philosophen sich die gravierende Grenzüberschreitung anmaßen, ihre immer nur endlich-partikularen Resultate als Wahrheiten des Ganzen zu

¹ Zu diesem abweichenden Verständnis der Philosophie im „System der Wissenschaften“ vgl. Seite 135

² Zu diesen Schwierigkeiten, die mit Tillichs Arbeitsweise und Terminologie verbunden ist, vgl. auch die Seiten 26, 108, 110, 176, 182

³ IV („Philosophie“, 1930), 20

⁴ Vgl. die Kapitel unter 1. Die Bedeutung der Grenze für den Denker (Seite 7)

⁵ IV („Wissenschaft“, 1930), 38

⁶ Vgl. VIII, 174: „Diese Betrachtungen zeigen, daß trotz ihrer bedeutsamen Unterschiede philosophische Wahrheit und Glaubenswahrheit in jeder Philosophie vereint sind. [...] In der philosophischen Wahrheit ist Glaubenswahrheit, und in der Glaubenswahrheit ist philosophische Wahrheit enthalten.“

⁷ VIII, 174; vgl. auch VIII, 172: „[...]es [gibt] in dem Unbedingten, nach dem die Philosophie fragt, und dem unbedingten Anliegen, um das es der Religion geht, einen Punkt [...], in dem sich beide berühren. In der Philosophie und Religion wird letzte Wahrheit gesucht und bekundet.“

⁸ I, 227

⁹ IV, 38

missverstehen,¹ sei es in Evolutionsbiologie oder Hirnforschung.

Anders liegen die Dinge, wenn Wissenschaft sich mit den gegenständlichen Seiten der Religion diesseits der Grenze beschäftigt, sei es unter soziologischen, psychologischen oder historischen Perspektiven. Dann darf nämlich – entsprechend Tillichs grundlegender Unterscheidung zwischen der Autonomie bedingter Ausdrucksformen und der Theonomie ihres unbedingten Gehalts – dem Forschungsdrang der Wissenschaft keine Grenzen gesetzt werden, solange sie dabei nicht die Grenze ihrer Möglichkeiten überschreiten, indem sie ihre bedingten Erkenntnisse zur unbedingten Wahrheit verabsolutieren.

Auch diese Abgrenzungsversuche laufen also letztlich auf Tillichs synthetisches Lebensthema hinaus, Gemeinsamkeiten jenseits der Unterschiede herauszuarbeiten, konkret was Philosophie und Theologie gemeinsam von den Wissenschaften unterscheidet. Er stößt dabei bis zu dem „Punkt vor, worin beide eins sind“², und zwar „trotz ihrer bedeutsamen Unterschiede“³. Auf diese Unterschiede zwischen Philosophie und Theologie, die Tillich demnach – ebenfalls in den verschiedenen Phasen seines Werkes – voraussetzt, ist in einem eigenen Kapitel genauer einzugehen.⁴

Indem er also seine Theologie oder Religionsphilosophie sinntheoretisch oder ontologisch fundiert, kann ihm dann zwar eine solche Synthese gelingen. Erscheint sie aber nicht einmal mehr eher als programmatische Vorüberlegung? Bleibt bei dieser Abgrenzung von Gemeinsamkeiten nicht auch alles zu sehr im Allgemeinen oder Vagen? Steht eine Anwendung dieser Synthese nur aus oder ist sie vielleicht grundsätzlich nur auf einem solchen Abstraktionsniveau möglich? Lassen sich also Gemeinsamkeiten nur mit dem höchst abstrakt-unanschaulichen Unbedingten, Letzten, Grundlegenden oder alles Transzendierenden aufzeigen, und zwar nur fern ab einer konkreten Durchführung sowie konkreter Aspekte christlicher Symbole, der Offenbarung oder biblischer Exegese?

Andererseits erscheinen mir – wie bereits erwähnt – gerade die wissenschaftstheoretischen Abgrenzungen der Theologie und Philosophie von den Einzelwissenschaften aktuell zu sein. Gelingt es ihm doch insbesondere mit seiner zentralen Metapher der Dimension und ihrem Fluchtpunkt, sowohl die Unterschiede als auch den Berührungspunkt plausibel zu veranschaulichen, wie die Analyse der neuzeitlichen Konflikte differenziert verdeutlicht.

Auch diese Analyse scheint im Übrigen zwischen Wissenschaft und Theologie bzw. Philosophie, dem oben erwähnten „Unabhängigkeitsmodell“ Barbours⁵ weitgehend zu entsprechen,⁶ was sich für den Vergleich mit Jaspers als relevant erweisen kann.⁷

Dass Tillich auch dabei über den Charakter von Vorüberlegungen nicht hinauskommt, erweist sich diesmal nicht als Nachteil. Geht es ihm doch darum, bestehende sinnlose Grenzkonflikte zu entschärfen und zukünftigen Grenzüberschreitungen vorzubeugen. Die sorgfältige Herausarbeitung prinzipieller Grenzen wie beispielsweise mit den erwähnten „zwei formalen Kriterien der Theologie“ können so immer noch ihre Aufgabe erfüllen als „die methodischen Wächter an der Grenze der Theologie“⁸, aber auch der Wissenschaften. Mit ihnen lassen sich auch gegenwärtige naive ideologische oder quasireligiöse Grenzüberschreitungen entlarven, die sich in den genannten Beispielen öffentlichkeitswirksam inszenieren und unberechtigte wissenschaftliche Ansprüche anmaßen. Dies trifft insbesondere auf einzelne Vertreter der Evolutionsbiologie oder Neuropsychologie zu, die vorgeben mit ihrem reduktionistischen Verständnis angeblicher

¹ Zu dieser ideologischen oder quasireligiösen Verwechslung vgl. Schüßler, 2012, 69: „Die Naturwissenschaft darf diese ihre philosophischen und religiösen Voraussetzungen – seien sie bewusst oder unbewusst – aber nicht mit ihren wissenschaftlichen Resultaten verwechseln.“

² IV („Wissenschaft“, 1930), 38

³ VIII, 174

⁴ Vgl. Kapitel 3.2.3.4. Zwischen Religion, Theologie und Philosophie (Seite 204); 3.2.3.5. Zwischen Philosophie und Theologie (Seite 207)

⁵ Vgl. Barbour, 2010, 16

⁶ Vgl. auch Schüßler, 2012, 75f.

⁷ Zur „Unabhängigkeit“ von Philosophie und Wissenschaft nach Barbours auch bei Jaspers vgl. oben Seite 40; vgl. auch Schüßler, 2012, 76f.

⁸ SI(2), 19

Leitwissenschaften, alles erfassen und erklären zu können.¹

3.2.3.4. Zwischen Religion, Theologie und Philosophie²

Dass es für einen Theologen wie Tillich in seinen expliziten Abgrenzungen von der Philosophie naheliegend ist, überwiegend die Theologie, seltener die Religion, zu thematisieren, wurde erwähnt. Dass er zudem den Begriff der Religionsphilosophie nicht mit einer eindeutigen Definition von synonymen Begriffen abgrenzt, fand ebenso Erwähnung wie die Tendenz, damit überwiegend in einem umfassenden Sinne fast sein gesamtes Werk mit allen zentralen Aspekten zu bezeichnen.³ Zwei aufschlussreiche Versuche, Philosophie und Religion voneinander abzugrenzen und dabei auch die Theologie mit einzubeziehen, finden sich in seiner 1925 erschienen „Religionsphilosophie“⁴ und in einem RGG-Artikel⁵ von 1930. So weist er in seiner frühen Schrift pointiert auf das bereits angesprochene Dilemma jeder Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zur Religion hin: Muss sie doch „das Objekt das sie erfassen will, entweder auflösen oder sich vor ihm aufheben“⁶. Wenn die Philosophie nämlich sich selbst treu bleiben will und den Offenbarungsanspruch der Religion ablehnt, so hat sie es nicht mehr mit der tatsächlichen Religion zu tun. Unterwirft sie sich aber deren Offenbarungsspruch, so gibt sie sich selbst auf und wird zur Theologie. Weil beide Alternativen offensichtlich untragbar sind, bleibt für Tillich nur noch der offensive Versuch einer „inneren Überwindung des Gegensatzes. [...] Denn es gibt in der Offenbarungslehre wie in der Philosophie einen Punkt, in dem beide eins sind.“⁷

3.2.3.4.1. Gemeinsames radikales Fragen und Ergriffensein vom Unbedingten

Wenn Tillich versucht, diese „synthetische Lösung“⁸ herauszuarbeiten, zeigen sich ihm allerdings erst einmal offensichtliche Unterschiede zwischen Religion bzw. Theologie und Philosophie. Wenn nämlich Religion als das „reine Ergriffensein von dem Unbedingten [...], von dem, was dem Sein Sein und den Sinn Sinn gibt“,⁹ verstanden wird, dann ist sie „ein Haben“.¹⁰ Die Philosophie, die sich durch radikales Fragen auszeichnet und keine Voraussetzungen akzeptiert, ist demgegenüber durch die Negation des Habens gekennzeichnet. Die Religion scheint die Antwort zu haben, die Philosophie dagegen von der Frage angetrieben zu sein. Und wenn die Religion fragwürdig wird, scheint die Philosophie sie abzulösen. Oder die Religion scheint dort aktiv zu werden, wo die Philosophie mit ihrem Fragen an Grenzen gerät. Weil beide aber auf ihr Eigentliches, das „Ergriffensein“ und „Fragen“, nicht verzichten können, scheinen sie unvereinbar, die menschliche Erkenntnis durch eine unüberwindliche Grenze gespalten.

Wenn Tillich allerdings das „reine Ergriffensein“ der Religion analysiert, zeigt sich das oben bereits angesprochene „kritische Moment“,¹¹ durch welches das Unbedingte alles Bedingte in Frage stellt. Die Religion trägt also wie Philosophie jenes radikale Fragen bzw. Infragestellen in sich, mit der sie alles Vorläufige, von dem wir ergriffen sind, einer schonungslosen Kritik unterzieht, also alles relative Bedingte, das sich zum Dämonischen verabsolutieren kann und unser „reines Ergriffensein“ sozusagen „verunreinigt“¹².

Auch die Philosophie kann sich ihrer existentiellen Situation nicht entziehen. Sie ist demnach wie die Religion in der Radikalität ihres Fragens, in der Infragestellung alles Bedingten in ihrem

¹ Zur grundlegenden und umfassenden kritischen Auseinandersetzung mit diesen Grenzüberschreitungen reduktionistischer Ansätze vgl. die Sammelbände Becker/Diewald, 2011; Lüke/Meisinger/Souvignier, 2007

² Zur Forschungsliteratur, die sich mit sämtlichen Abgrenzungen der hier genannten Ansätze (Religion, Theologie, Philosophie, Wissenschaft) beschäftigt vgl. Seite 198 Anm. 2

³ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 42

⁴ Vgl. I, 295-364

⁵ Vgl.: V („Philosophie und Religion“), 101-109

⁶ I, 297

⁷ I, 299

⁸ I, 299

⁹ V, 101

¹⁰ V, 101

¹¹ V, 102

¹² V, 102

Ursprung Ergriffensein von dem Unbedingten. Sie gibt sich darum mit nichts Vorläufigem zufrieden, sondern strebt nach demselben Letzten, das der Religion als ein scheinbares „Haben“ vorgegeben ist.

Jenseits der vordergründigen Grenze zwischen dem reinen Ergriffensein und dem reinen Fragen zeigt sich also die oben angesprochene tiefe Verbundenheit, ja Identität.

3.2.3.4.2. Unterschiedliche Gewichtung von Erkennen und Existieren

Diese „*letzte Identität von Religion und Philosophie*“¹ gilt zwar auch für die Theologie. In dieser Hinsicht wiederholt Tillich nur bereits Bekanntes, um es nun allerdings mit einer originellen Analyse zu vertiefen: Zeigen sich doch daneben strukturelle Unterschiede zwischen Religion und Philosophie, mit denen die Unterschiede zwischen Religion und Theologie zusammenhängen:

Diese Unterschiede sind in der Bedeutung des Existentiellen und der Erkenntnis begründet: In der Religion ist das Existentielle das Eigentliche, in der Philosophie dagegen steht mit dem radikalen Fragen die Erkenntnis im Vorder- und das Existentielle im Hintergrund, auch wenn es sich natürlich in der Fragestellung auswirkt. Daraus ergibt sich für Tillich ein weiterer wichtiger Unterschied: Erkenntnis ist nämlich an bestimmte Formen gebunden, die keineswegs jedem, sondern immer nur einem exklusiven Kreis von Fachleuten zugänglich sind. Die Philosophie ist also zwangsläufig „esoterisch“, die Religion dagegen „exoterisch“,² weil sie nichts voraussetzt. „Ihre Symbole und Handlungen sind unmittelbar zugänglich. Sie ist universal in ihrem Anspruch.“³ Damit ist der Unterschied zwischen Religion und Theologie offensichtlich: Auch die Theologie ist nämlich wie die Philosophie und im Gegensatz zur Religion esoterisch. Sie thematisiert zwar wie die Religion das Existentielle, allerdings zielt sie als Wissenschaft ebenfalls auf Erkenntnis ab und setzt darum wie die Philosophie bestimmte Erkenntnisformen voraus. Die Theologie weist also Kennzeichen der Philosophie und Religion auf und befindet sich somit sozusagen auf der Grenze zwischen beiden, ohne allerdings ihr existentielles Anliegen verraten und ihr theoretisches Interesse vernachlässigen zu dürfen. Dies ist möglich wegen der oben angesprochenen grundlegenden Identität von Religion und Philosophie. Damit hat sich Tillich ein Raster erarbeitet, mit dem sich die unterschiedliche Zuordnung von Religion, Theologie und Philosophie veranschaulichen lässt: Die Theologie „kann sich darum auch dem einen und dem anderen annähern, wie umgekehrt sich Philosophie und Religion ihr – und damit einander annähern können.“⁴ Sie befindet sich zwar auf der Grenze, aber je nachdem, wie die Theologie das Existentielle und die Erkenntnis gewichtet, nähert sie sich der Philosophie oder der Religion an. Wenn also für die Religion die Erkenntnis bedeutsamer wird, nähert sie sich der Theologie und damit der Philosophie an. Und wenn andererseits für die Philosophie das Existentielle wichtiger wird, nähert sie sich der Theologie und damit der Religion an. Für Tillich zeigt sich genau dieser Sachverhalt in der Existenzphilosophie seiner Zeit. Er geht zwar nicht ausführlicher auf Jaspers' Existenzphilosophie ein, um dies zu verdeutlichen, sondern erwähnt sie nur am Rande.⁵ Dennoch will diese Untersuchung u.a. zeigen, ob nicht auch unter diesem thematischen Aspekt der Vergleich mit Jaspers ergiebig sein kann. Tillich bezieht sich dagegen häufiger und auch ausführlicher auf Heidegger.⁶ In seiner autobiographischen Schrift von 1962 „Auf der Grenze“ weist er darauf hin, dass Heideggers Verständnis „der christlichen Interpretation der menschlichen Existenz so nahe steht, dass man hier trotz des Atheismus Heideggers von einer ‚theonomen Philosophie‘ reden muss.“⁷

Tillich sieht in der grundlegenden Identität und den Strukturunterschieden von Religion und Philosophie, die sich unterschiedlich zuordnen lassen, die Vielfalt religiöser und philosophischer Strömungen begründet. Anhand dieser Zuordnung unterscheidet er sowohl aus religiöser als auch philosophischer Sicht drei typische Möglichkeiten: „Ein Verhältnis der Rezeption, der

¹ V, 104

² V, 104

³ V, 104

⁴ V, 105

⁵ Vgl.: IV („Existenzphilosophie“, 1944), 145, 147, 157, 158f., 162, 166f.; SI, 31; Schüßler/Sturm, 2007, 25f.

⁶ Vgl.: Auf der Grenze, 41f.; IV („Existenzphilosophie“, 1944), 145-182

⁷ Auf der Grenze, 42

Koordination und der Subordination.“¹ Tillich spricht bei der Erläuterung dieser Möglichkeiten zwar durchgehend vom Verhältnis der Religion zur Philosophie. Er selbst weist allerdings darauf hin, dass die Geschichte dieser Verhältnisbestimmung „identisch mit der Geschichte der Theologie“² ist. Denn es sind theologische Überlegungen, die sich allerdings auf die Religion in ihrem Verhältnis zur Philosophie beziehen. Von Seiten der Philosophie lässt sich mit derselben Berechtigung behaupten, dass diese Verhältnisbestimmung mit der Philosophiegeschichte identisch ist. In beiden Fällen geht es um „Grenzstreitigkeiten“, um die Bestimmung der Grenze zwischen Religion und Philosophie bzw. um die Abgrenzung voneinander:

Mit der sogenannten „Rezeption“ sieht Tillich sein Lebensanliegen verwirklicht: So kann die Religion von der Identität und strukturellen Verschiedenheit beider ausgehen und darum versuchen, die Philosophie in die Religion bzw. das Dogma aufzunehmen (altchristliche Apologeten, Schleiermacher).

Oder die Religion wird von der Philosophie „aufgenommen in ihrem eigentlichen Sinn und kritisiert in ihrem konkreten Bestand“,“³ indem das integrierte kritische Moment der Religion Anwendung findet. In diesem Sinne ist der als Metaphysik interpretierte Mythos nicht nur in der griechischen, metaphysischen oder idealistischen Philosophie wirksam, sondern sogar im Formalen. „Geht im Dogma das philosophische Element ins Mysterium ein, so geht in der Formalphilosophie das religiöse Element ins Kategoriale ein, aber es verschwindet nicht.“⁴ Offensichtlich nimmt Tillich hier, also bereits 1930, die Grenzbestimmung vor, die er dann 1946 noch einmal grundsätzlich als den „augustinischen“, „ontologischen“ Weg der „Grundoffenbarung“ reflektiert und der - wie oben herausgearbeitet⁵ - zu seinem eigentlichen Lebensthema wird. Auch seine Überzeugung kam zur Sprache, dass nur so der Graben zwischen Denken und Glauben, Philosophie bzw. Kultur und Religion zu überwinden ist. Und es zeigte sich dabei in seinem Werk ein Übergewicht des ontologischen Ansatzes gegenüber christlichen Traditionen – mit allen dort verdeutlichten Stärken und Schwächen. Damit bestätigt sich, dass er mit seinem – hier „Rezeption“ genannten - Neuansatz, der vorthomistische Traditionen z.B. von Augustinus aufgreift, sich um eine Alternative zum verhängnisvollen thomistischen Weg bemüht. Soll dieser doch die fatale Spaltung von natürlicher (aristotelischer) Welterkenntnis und übernatürlicher Offenbarungserkenntnis mitbegründet haben. Was er so 1946 unter der Bezeichnung „kosmologischer Weg“ kritisiert, lehnt er also bereits hier als „Subordination“ ab: Denn das existentielle Bemühen der Philosophie um die Wahrheit wird zwar anerkannt, allerdings nur als eine Vorstufe der Religion gedeutet: als beschränkte natürliche Offenbarung oder als Hilfsmittel, um die Unmöglichkeit jeder Offenbarung aufzuzeigen. Die Philosophie verdeutlicht so ihre Grenze und verweist damit auf die Offenbarung (Thomismus, Dialektische Theologie). Oder die Philosophie akzeptiert zwar das Bemühen der Religion um die Wahrheit, degradiert diese aber zu einer historischen oder begrifflichen Vorstufe (Aufklärung oder Hegel). Wegen dieser sowohl für die Philosophie als auch Religion inakzeptablen heteronomen Beziehung weist Tillich also auch hier schon darauf hin, dass „diese Lösung die konfliktreichste, von keiner Seite her befriedigende“⁶ ist. Die Subordination berücksichtigt nämlich keineswegs die herausgearbeitete wesensmäßige Identität und den jeweiligen universalen Geltungsanspruch, wenn jeweils eine der beiden der anderen eine bloß instrumentelle Funktion unterstellt. Der „Grenzstreit“ wird sozusagen durch die wechselseitige Vorherrschaft über die Gebiete des anderen entschieden. Die sogenannte „Koordination“ kann ihn ebenfalls nicht überzeugen: Denn die Religion beansprucht für sich nur die Beschäftigung mit der eigentlichen Wahrheit und beschränkt die Philosophie auf rein formale oder empirische Untersuchungen. „Es ist der Versuch, die Spannung durch Entmächtigung des philosophischen Fragens zu beseitigen“⁷ (Früscholastik, Nominalismus). Oder die Philosophie beansprucht für sich objektive Erkenntnisse und beschränkte

¹ V („Philosophie und Religion“, 1930), 105

² V, 105

³ V, 107

⁴ V, 107

⁵ Vgl. 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁶ V, 106

⁷ V, 106

die Religion auf den Bereich subjektiver Empfindungen. Nun wird umgekehrt „die Religion entmächtigt dadurch, dass sie aus der Sphäre objektiver Wahrheit ausgeschlossen wird“¹ (Nominalismus, Positivismus, Kritizismus).

Vor dem Hintergrund unseres Interpretationsansatzes wird deutlich, dass Tillich diesen Lösungsversuch nur ablehnen kann, weil er nichts zur Überwindung der Spaltung zwischen Religion und Philosophie beiträgt. Er beseitigt zwar die Spannung, aber nur um den Preis, den jeweiligen unteilbaren Anspruch auf gültige Erkenntnisse aufzuteilen und so beide um wesentliche Anteile zu beschneiden: die Religion um die „Sphäre der objektiven Wahrheit“² und die Philosophie um den existentiellen Anspruch des Fragens. Hier wird der „Grenzstreit“ sozusagen durch eine friedliche Aufteilung der Gebietsansprüche entschieden.

Tillich sieht darum zwangsläufig nur in der Rezeption Ansätze, welche der Religion und Philosophie gerecht werden könnten. Hier wird der „Grenzstreit“ im Hegelschen Sinne als ein nur dialektisches Zwischenstadium in einer höheren Einheit überwunden: So wird das kritische Moment, die grundlegende Infragestellung durch die „dialektische Theologie“ in der Religion ins Zentrum gerückt, der auch sie selbst sich nicht entziehen kann: „Auch die Religion steht in der Grenzsituation, steht vor der letzten radikalen Frage.“³ Und die damalige Existenzphilosophie kann ebenfalls bei ihrem existentiellen Fragen den Fragenden nicht mehr ausklammern. Dann aber „stellt sie ihn in der gleichen Weise in die Grenzsituation wie die Religion (Heidegger spricht von dem ‚nichtenden Nichts‘, auf das der Fragende prallt).“⁴ Auch wenn Tillich damals (1930) noch keine ausgearbeiteten Antworten vorweisen kann und die dialektische Theologie später zunehmend in Frage stellt, sieht er in diesen Parallelen Ansätze, mit denen er später das Verhältnis von Religion und Philosophie methodisch mit der „Korrelation“ neu bestimmen will. In seiner „Systematischen Theologie“ versucht er es – wie oben gezeigt⁵ – inhaltlich zu füllen und so die Grenze zwischen beiden zu überwinden, durch Begriffe wie essentielle Endlichkeit und existentielle Entfremdung einerseits und Gott und das „Neue Sein“ andererseits. Damit bestätigen auch diese wissenschaftstheoretischen Abgrenzungsversuche Tillichs, wie es zu dem bisher herausgearbeiteten Übergewicht des sinntheoretischen im Frühwerk oder ontologischen Ansatzes im Spätwerk kommt und zu den angesprochenen damit zusammenhängenden Stärken und Schwächen, die im Vergleich resümierend zusammenzuführen sind.

3.2.3.5. Zwischen Philosophie und Theologie⁶

Die Grenze zwischen Theologie und Einzelwissenschaften, zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, hat Tillich scharf markiert. Allerdings geht es ihm – wie immer wieder deutlich wurde – neben dieser notwendigen Grenzziehung stets auch um den Zusammenhang. Was Theologie und Einzelwissenschaften verbindet und sich in beiden findet, ist das philosophische Element. „Daher verschmilzt die Frage nach der Beziehung von Theologie und Einzelwissenschaften mit der Frage nach der Beziehung von Theologie und Philosophie.“⁷ Und diese Frage, wie Tillich in seinem Spätwerk nochmals bestätigt⁸, beschäftigt ihn zeitlebens. So begann er – wie bereits erwähnt – seine wissenschaftliche Arbeit mit einer philosophischen und theologischen Dissertation⁹ über den späten

¹ V, 107

² V, 106

³ V, 108

⁴ V, 109

⁵ Vgl. insbesondere 3.2.2.4. Universales „Leben“ und seine „Grenzkonflikte“ (Seite 144)

⁶ Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie vgl.: Auf der Grenze, 35-43; IV („Philosophie“, 1930), 15-22, V („Philosophie und Theologie“, 1930), 110-121; SI, 26-38; VIII („Wesen und Wandel des Glaubens“, 1957), 171-175; vgl. auch Hildebrandt, 2012, 67-84, Schüßler, 2012, 58-69

⁷ SI, 26

⁸ Vgl. neben seiner „Systematischen Theologie“ (I(2), 25-37) von 1955 auch das Kapitel „Die Wahrheit des Glaubens und die philosophische Wahrheit“ (VIII, 171ff.) von 1957

⁹ Vgl. I, 13-108 („Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“, 1912); E IX, 154-272 („Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“, 1910)

Schelling¹ und der angesprochenen aufwändigen wissenschaftstheoretischen Abgrenzung beider Ansätze.²

1940 äußert er sich in einem Vortrag³ zur Bezeichnung seines Lehrstuhls für „Philosophische Theologie“: „Für mich passt diese Bezeichnung besser als jede andere, da die Grenzlinie zwischen Philosophie und Theologie das Zentrum meines Denkens und Arbeitens ist.“⁴ Wenn er sodann in besagter Rede darauf hinweist, dass diese Grenze schon das Wort Theologie allein andeutet, wiederholt sich das Denkmuster, dem wir immer wieder begegnet sind: Thematisiert er doch gleichzeitig auch den unauflöselichen Zusammenhang zwischen Theologie und Philosophie: zwischen dem Kerygma, in dem sich Gott (theos) offenbart und der Vernunft (logos), mit der die Offenbarung empfangen wird. Und auch seine dialektische Denkbewegung deutet sich an, wenn er sich davon distanziert, dass sich beide Aspekte in der Geschichte immer wieder verabsolutieren und zu einseitigen Formen einer kerygmatischen oder philosophischen Theologie führen. Damit bestätigt sich seine typisch synthetische Denkbewegung, wenn er sich von solchen Einseitigkeiten abgrenzt und von einer angemessenen Theologie stattdessen fordert, beide Aspekte zu berücksichtigen: sowohl die christliche Botschaft als auch die philosophischen Methoden und Begriffe. Gerade dieser unauflöseliche Zusammenhang, den Tillich, wie das bisher Erarbeitete zeigt, einerseits lebenslang anstrebt, macht andererseits eine differenzierte Unterscheidung, also die Bestimmung der Grenze zwischen Theologie und Philosophie umso wichtiger. Auch hier also zeigen sich zwar die synthetischen Tendenzen seines Denkens, allerdings gehen sie auch hier mit Tillichs Forderungen einher, sorgfältig Grenzen und Unterschiede zu beachten und zu respektieren. Wie berechtigt solche Anliegen und Ansprüche sind, wurde mehrfach aufgezeigt ebenso wie seine seelsorgerliche Absicht und die universelle Weite seines Denkens, mit der er versucht, die Grenzen zwischen Offenbarung und Vernunft zu überwinden und so dem Absolutheitsanspruch des ersten Gebots zu entsprechen. Ob er diesen eigenen Ansprüchen allerdings auch immer genügt, diese Frage stellte sich ebenfalls bereits mehrfach. Gelingt es ihm immer, das geforderte Gleichgewicht zwischen Offenbarung mitsamt biblischer Exegese und ihrer philosophischen Deutung zu beachten und damit ihr wechselseitiges kritisches Korrektiv? Ob nicht stattdessen sein früher sinntheoretischer oder später ontologischer Interpretationsansatz ein Übergewicht zu erlangen droht, ist darum im Blick zu behalten.

3.2.3.5.1. Philosophische Anliegen

In dem angesprochenen RGG-Artikel zur Philosophie von 1930 stellt Tillich erst einmal klar, dass es keinen Standpunkt außerhalb der Philosophie gibt, von dem aus sie untersucht werden könnte. „Das Wesen der Philosophie kann nur von der Philosophie selbst bestimmt werden, denn es gibt keine Instanz außer oder über ihr.“⁵ Wenn sie also versucht, sich zu definieren, so handelt es dabei um eine philosophische Untersuchung, in der eine bestimmte philosophische Position deutlich wird. Darum sind nicht nur bestimmte Positionen der Philosophiegeschichte historisch, sondern grundsätzlich jedes Philosophieren.

Der Mensch ist nämlich nicht auf das Wahrgenommene fixiert, sondern „er kann nach der Ganzheit des Gegenübers, nach der Welt fragen. Im Fragen liegt dieses, daß sein unmittelbares Haben der Welt ihm nicht genügt, daß er die Welt von sich aus neu haben, als begriffene haben will.“⁶

Dieses fragende Begreifen der Welt bezeichnet Tillich als Theorie und grenzt diese Bezeichnung von dem Missverständnis ab, dass es sich dabei um einen Gegensatz zur Praxis handelt. In der Theorie erfüllt sich vielmehr die ganzheitliche philosophische Haltung gegenüber dem Wahrgenommenen, nämlich „die Erfassung seines wahren Seins“, „der Wille zum Einswerden mit dem an sich Wahren, mit der Wahrheit selbst.“⁷ Tillich sieht diese fragende Haltung, die auf das

¹ Zu Tillichs Beschäftigung mit der Spätphilosophie Schellings vgl.: Schüßler/Sturm, 2007), 4-9

² Vgl. I, 109-293 („Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, 1923)

³ Vgl. V („Philosophie und Theologie“, 1930), 110-121

⁴ V, 110

⁵ IV („Philosophie“, 1930), 15

⁶ IV, 16

⁷ IV, 16

Ganze abzielt, bei den Griechen in klassischer Vollendung verwirklicht, in der alles durchdringenden „apollinischen“ „Schau“ eines ganzheitlichen Menschseins. Ihr liegt die Philosophie zugrunde, denn sie erscheint als „diejenige Haltung, in der die spezifisch menschliche Möglichkeit des Fragens ausdrücklich wird.“¹

Zwar sollte also jede Philosophie dabei keiner Autorität, sondern nur sich selbst und damit dem eigenen kompromisslosen Fragen verpflichtet sein. Dennoch sieht Tillich auch 1957 noch in genau diesem Umstand, „daß die Definition der Philosophie von der Philosophie dessen abhängt, der sie definiert“², ein grundlegendes Problem auch der Abgrenzung von der Theologie.

In der angesprochenen Antrittsvorlesung von 1940 bestätigt sich die kaum zu überschätzende Bedeutung der Ontologie für Tillich, wenn er den ontologischen Schock ins Zentrum rückt: also die grundlegende Frage nach Sein oder Nicht-Sein, „aus der heraus Philosophie geboren wird“³. Er greift damit eine Frage auf, die ihm - wie erwähnt - spätestens während der Arbeit an seinen Dissertationen begegnet sein dürften über den von ihm verehrten Schelling⁴, aus dessen spekulativ-metaphysischen Einflusssphäre er sich wohl nie mehr ganz befreien konnte.⁵ Es ist die Frage, die in dieser prägnanten Formulierung Berühmtheit erlangte: „der Mensch treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“⁶ Diese Frage, die ihn also vom Beginn seines Schaffens begleitet hat, zielt offensichtlich keineswegs auf eine nüchterne Abhandlung ontologischer Sachverhalte ab, als solche wäre sie problematisch, sondern sie ist Ausdruck einer existentiellen Krise, einer Grenzerfahrung, in der alles fragwürdig wird. Wenn sich so zwar eher existentielle Betroffenheit als distanzierte Erkenntnis Bahn bricht, deuten sich doch schon die Grenzerfahrungen des Zweifels und der Sinnlosigkeit an, in denen er die Grundbefindlichkeit des Menschen seiner Zeit sieht und auf die er – wie erwähnt - später ebenfalls mit seiner ontologisch fundierten Theologie reagiert.⁷ Spätestens mit seinen ersten Arbeiten über Schelling ist er auf diesen existentiellen und ontologischen Ausgangspunkt gestoßen, der dann in der Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts populär werden sollte. Tillich sieht in ihm allerdings den „Beginn aller echten Philosophie“⁸, denn alles andere wäre nur distanziertes und damit entleertes philosophiegeschichtliches Wissen. Es geht ihm nämlich um „Leidenschaft und Denken. Diese Verbindung macht den Philosophen groß. Seine Existenz ist in sein Fragen mit einbezogen“.⁹ Dies ist unvermeidlich, geht es doch im ontologischen Schock auch für den Philosophen um „das, was uns unbedingt angeht“, um „Sein und Nichtsein“¹⁰, also genau um das, was Tillich in der Einleitung seiner „Systematischen Theologie“ als die beiden „formalen Kriterien der Theologie“ erläutert.¹¹

Weil sein Religionsverständnis damit unauflöslich verknüpft ist, geht eine Theologie, die zur ekstatischen Erfahrung der Offenbarung¹² fähig ist, allerdings darüber hinaus, wie er im folgenden Zitat zusammenfasst:

In der Ekstase „wird der ontologische Schock zugleich wiederholt und überwunden. Er wiederholt sich in der vernichtenden Macht der göttlichen Gegenwart (mysterium tremendum) und in der erhebenden Macht der göttlichen Gegenwart (mysterium fascinosum). Die Ekstase vereint die

¹ IV, 16

² VIII, 171

³ Vgl.: V („Philosophie und Theologie“, 1930), 112: Das ist die Situation, „aus der heraus Philosophie geboren wird. Es ist der philosophische Schock [...]. Warum ist Sein und nicht vielmehr Nichtsein?“

⁴ Vgl.: Auf der Grenze, 35f.: „Ich selbst wurde teils durch den Zufall eines Gelegenheitskaufes, teils durch innere Affinität zu Schelling geführt, dessen sämtliche Werke ich verschiedene Male begeistert durchlas und über die ich meine philosophische Doktor- und meine theologische Lizentiaten-Dissertation machte.“

⁵ Vgl. Henel, 1981, 74

⁶ Schelling, 1858, 7

⁷ Zu dieser Grundbefindlichkeit des Menschen seiner Zeit vgl. auch insbesondere die Kapitel 3.2.3.1.1.d. Grundoffenbarung und Verzweiflung der Sinnlosigkeit (Seite 178); 3.2.3.1.1.e. Grundoffenbarung und Rechtfertigung des Zweiflers (Seite 181)

⁸ S I(2), 137

⁹ V („Biblische Religion und die Frage nach Gott“, 1955), 148

¹⁰ S I(2), 137

¹¹ Vgl. S I(2), 19-22

¹² Zur Frage der „Offenbarung und Ekstase“ vgl. S I(2), 135-139

Erfahrung des Abgrundes [...] mit der Erfahrung des Grundes, zu dem die Vernunft durch das Geheimnis ihrer eigenen Tiefe und der Tiefe des Seins hineingetrieben wird.“¹

Damit bestätigen sich mit dieser komprimierten Aussage auch in seinem Spätwerk einmal mehr Tillichs entscheidende Ansätze: sein – durch Otto inspiriertes – Religionsverständnis in seiner Ambivalenz, wie wir es bereits in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ angetroffen haben sowie seine Ontologie, mit der er – wie oben ausgeführt² - die Konflikte zwischen Offenbarung und Vernunft, Religion und Kultur bzw. Philosophie überwinden will. Er ist überzeugt, es auch zu können, weil er das unmittelbare „Gewahrwerden“ einer „Grundoffenbarung“ voraussetzt, die selbst die Subjekt-Objekt-Spaltung transzendiert. Dies ist – wie auch dieses Zitat bestätigt - möglich, weil „die Vernunft durch das Geheimnis ihrer eigenen Tiefe und der Tiefe des Seins hineingetrieben wird“³ in den Grund des „Seins-Selbst“. Entscheidend ist, dass dabei göttliche Ekstase vernünftige Erkenntnis, obwohl Offenbarung sie transzendiert, im Gegensatz zur dämonischen Ekstase keineswegs zerstört, sie fügt dem Erkenntnisprozess auch nichts ihm Fremdes hinzu. Sie „eröffnet jedoch eine neue Dimension der Erkenntnis: die Dimension des Verstehens in Bezug auf das, was uns unbedingt angeht, nämlich auf das Mysterium des Seins.“⁴ Wieder zeigt sich also, warum er, um grundlegende Grenzkonflikte zu überwinden, die Metapher „Dimension“ – wie oben ausgeführt⁵ - für unerlässlich hält.

Zudem bestätigt sich einmal mehr, dass er zwar von Offenbarung spricht, damit aber letztlich nicht die Symbole christlicher Tradition oder biblische Befunde meint, zumindest greift er sie nicht auf, um sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Sondern er bezieht sich nur auf das abstrakt-formale Offenbarungsphänomen, das er ontologisch deutet. Eröffnet sich doch so das „was uns unbedingt angeht“, also „das Mysterium des Seins.“⁶

Damit allerdings kommt wiederum die grundlegende Voraussetzung seines Denkens in den Blick. Wir sind ihr einmal mehr begegnet, mit ihr steht und fällt letztlich alles und er findet sie – in analoger Form - auch schon bei Augustinus und der „franziskanische[n] Schule des 13. Jahrhunderts“⁷: die Überzeugung, dass sich der „universale Logos“ der „allgemeinen Vernunft“ und der „konkrete Logos“ der christologischen Offenbarung nicht widersprechen können. Sie müssen deshalb auch grundsätzlich sinnhaft sein, wie Weischedel zu Recht kritisch anmerkt.⁸ Sieht Tillich doch auch in ihnen wie in allem die „Macht des Seins“ wirksam. Auf diese Annahme ist in einem eigenen Kapitel einzugehen.⁹

Im Spätwerk, in der Einleitung zur „Systematischen Theologie“ bemüht er sich zudem um eine Definition der Philosophie, der ebenfalls eine ontologische Differenz zugrunde liegt und die er in „Wesen und Wandel des Glaubens“ bestätigt.¹⁰ Sie ist allerdings im Unterschied zu den vorwiegend existenziellen Aspekten des ontologischen Schocks von nüchternem Erkenntnisinteresse bestimmt: In der Philosophie geht es für ihn demnach um die grundsätzliche Frage, welche Faktoren, Bedingungen, Kategorien etc. die Erkenntnis bzw. die Erfahrung möglich machen, also um die Untersuchung der Voraussetzungen jeder Form der erkennenden Begegnung mit der Wirklichkeit. Weil sie dabei die verschiedenen Erfahrungen bzw. Erkenntnisse von den Gegenständen, auf die sie sich beziehen, und dem, was diese Erfahrungen bzw. Erkenntnisse möglich machen, unterscheidet, darum ist jede Philosophie kritisch. „In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen konstruktivem Idealismus und empirischem Realismus.“¹¹

¹ S I(2), 137

² Vgl. insbesondere Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

³ S I(2), 137

⁴ S I(2), 139

⁵ Vgl. Kapitel 3.2.2.4.1. Verbindendes („Dimension“) statt Trennendes („Schicht“) (Seite 144)

⁶ S I(2), 139

⁷ V, 124

⁸ Vgl z.B. oben Seite 220f.

⁹ Vgl. Kapitel 3.2.3.5.5. Konkreter und universaler Logos (Seite 218)

¹⁰ Vgl. VIII, 171: Tillich spricht hier von einem „vorphilosophischen“ Konsens, nach dem geht es der Philosophie um „das Sein selbst, wie es allen Bereichen des Seienden zugrundliegt. Die Philosophie sucht nach den allgemeinen Kategorien, in denen das Seiende steht und erfahren wird.“

¹¹ S I(2), 27

Tillich setzt sich ausgehend von dieser Definition mit verschiedenen Auffassungen der Philosophie kritisch auseinander: Einerseits hält er seinen Definitionsvorschlag für sehr viel bescheidener als jene Versuche, die ein komplettes System des Wissens bzw. der Wirklichkeit entwerfen, das die Ergebnisse aller Einzelwissenschaften einbezieht. Solche Versuche sieht er ohnehin zum Scheitern verurteilt. Weil sie nämlich den aktuellen wissenschaftlichen Forschungsstand berücksichtigen müssen, wird das System durch den kontinuierlichen wissenschaftlichen Fortschritt unweigerlich gesprengt. Die endliche menschliche Vernunft gerät mit jedem derartigen systematischen Entwurf an ihre Grenzen, wenn solche Schöpfungen durch die geschichtliche Entwicklung überholt werden, und seien es die Entwürfe eines Aristoteles, Hegel oder Wundt. Es spielt dabei keine Rolle, ob von den wissenschaftlichen Ergebnissen ausgehend die ordnenden Prinzipien abstrahiert (Wundt), ob die Resultate den Kategorien angepasst (Hegel) oder ob sie mit den Kategorien in eine Wechselbeziehung gebracht werden (Aristoteles). Die Systeme haben keinen Bestand, weil sie die begrenzten Möglichkeiten des Menschen ignorieren bzw. seine begrenzten Erkenntnisse als das Ganze ausgeben. „Nur die allgemeinen Prinzipien blieben übrig, sie wurden immer wieder diskutiert, in Frage gestellt, verwandelt, aber nie zerstört. [...] Diese Prinzipien sind der Gegenstand der Philosophie.“¹

Andererseits gibt sich Tillich keineswegs mit reiner Erkenntnislehre, wissenschaftlicher Logik bzw. logischem Positivismus zufrieden. Denn – abgesehen davon, dass eine Beschränkung auf die Logik letztlich irrelevant ist - alle diese Richtungen können das ontologische Problem nicht völlig ausklammern. So befindet sich auch die reine Erkenntnislehre der Neukantianer keineswegs im Nichts, sondern sie ist als Erkenntnisprozess zwangsläufig auf etwas Seiendes bezogen. Sie kann sich darum seiner Interpretation und damit der Seinsfrage nicht entziehen. Auch eine Beschränkung auf die wissenschaftliche Logik mit dem Hinweis auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis muss sich diesen Vorwurf gefallen lassen. Denn auch hier liegt ein erkenntnistheoretischer Ansatz vor, der sich mit der Beziehung der Zeichen zur Wirklichkeit auseinandersetzen muss und damit Ontologie betreibt. „Und eine Philosophie, die so radikal kritisch gegenüber allen anderen Philosophien ist, sollte selbstkritisch genug sein, um ihre eigenen ontologischen Voraussetzungen zu sehen und aufzudecken.“² In diesen Ansätzen liegt also keine Grenzüberschreitung vor, sondern der Versuch, die Grenze zu ignorieren, indem sie per Definition ausgeklammert wird. Tillich weist darauf hin, dass auch für solche Ansätze einer radikalen Selbstkritik und Beschränkung die Grenze zur Ontologie bzw. Metaphysik eine bleibende Herausforderung bleibt. Und auch wer sich nur auf Ethik beschränkt, kommt um die Seinsfrage nicht herum, wenn er sich nicht mit der Willkür eines Konsenses zufrieden geben will. Schon Platon erarbeitete darum eine Wesensontologie, die heute oft heimlich mitgedacht wird. Tillich bestätigt so meine in der Einleitung erläuterte Ausgangsthese, dass die ontologische Grenzfrage, wie die Geschichte der Philosophie nahelegt, eine anthropologische Universalie zu sein scheint.³

Auch die biblizistischen Fundamentalisten, welche diese unausweichliche Grenzfrage ablehnen, können ihr ebenfalls nicht entkommen. Sie verwickeln sich in dieselben Widersprüche wie die entsprechenden Philosophen. Sie benutzen die ontologischen Begriffe dann naiv und unreflektiert. Denn vermeiden können sie diese Terminologie nicht, wie alle theologischen Aussagen, auch der Bibel, zeigen, wo wir Begriffe finden wie „Zeit, Raum, Ursache, Ding [...]“⁴ etc. Sie werden also naiv unhistorisch gebraucht und damit gegenwärtige umgangssprachliche Bedeutungen übernommen, ohne zu bedenken, dass sie über Jahrtausende historisch gewachsen sind und vielleicht nichts mehr mit dem biblischen Verständnis zu tun haben. Wenn der Biblizismus so vorgeht, „dann hört er auf, Theologie zu sein.“⁵

Tillich bevorzugt übrigens für die eigentliche Aufgabe der Philosophie den Begriff „Ontologie“, da die Bezeichnung „Metaphysik“ missverständlich klinge. Suggestiert sie doch die irrige Annahme, dass es der Philosophie um eine spekulative transzendente Welt geht, die durch eine

¹ S I, 27

² S I, 28

³ Vgl. die Kapitel unter 1. Die Bedeutung der Grenze für den Denker (Seite 7)

⁴ S I, 29

⁵ S I, 29

unüberwindliche Grenze von unserer Welt getrennt ist. Zwar ist auf eine sorgfältige Grenzziehung zwischen den letzten Seinsfragen und der Erforschung konkreter Wirklichkeit zu achten. Allerdings geht es auch in der Ontologie oder Metaphysik um die nüchterne Beschäftigung mit den „Strukturen des Seins, die wir in jeder Begegnung mit der Wirklichkeit vorfinden.“¹

Bereits 1923, also 33 Jahre vor der zweiten Auflage des ersten Bandes seiner „Systematischen Theologie“ setzt sich Tillich in seinem „System der Wissenschaften“ grundsätzlich mit diesem Problem auseinander. Dabei zeigen sich bereits typische Kennzeichen seines dialektischen Vorgehens, wenn er Denken und Sein, Logik und Ontologie einander zuordnet? Mit seiner „metalogischen Methode“², wie er die „geisteswissenschaftlichen Methode überhaupt“³ damals nennt, versucht er wie auch in seiner „Systematik“ beidem gerecht zu werden: also sowohl einer systematischen und rationalen, wissenschaftlichen Darstellung, die in der Logik der „Denkformen“ bzw. Kategorien begründet ist, als auch dem unbedingten „Seinsgehalt“ „als Ausdruck des irrationalen, lebendigen, unendlichen Elementes, der Tiefe und Schöpferkraft alles Wirklichen.“⁴ Einmal mehr zeigt sich also auch hier Tillichs Intention und die Tendenz seines Denkens, grenzübergreifend nichts verloren zu geben, sondern alles einzubeziehen, sich dabei aber von fast allem abzugrenzen, um so Einseitigkeiten zu überwinden: hier die Positionen eines Logismus, der nicht über einen leeren statischen Formalismus, und eines dynamischen unbedingten Irrationalismus, der nicht über die Willkür individueller Besonderheit hinauskommt. Er will sich stattdessen mit seinem dynamischen „System der Wissenschaften“ abgrenzen von sicher wiederum vereinfachten, zugespitzten Alternativen: sowohl von der Einseitigkeit eines bloßen Logismus als auch von einem Missverständnis, das den unbedingten Seinsgehalt verabsolutiert und überhöht. Denn alle Begriffe, welche die lebendige und dynamische Spannung von Denken und Sein zum Ausdruck bringen, „sind keine leeren Kategorien, aber es sind erst recht keine Dinge höherer Art, sondern es sind die von allen Geistesfunktionen her erfaßten Sinnelemente der Wirklichkeit, dargestellt im wissenschaftlichen Begriff.“⁵ Damit konstatiert Tillich ebenso nüchtern wie 33 Jahre später die unauflösliche Verflechtung von Denken und Sein.

In dieser Hinsicht hat, wie Tillich in seiner „Systematischen Theologie“ und in „Die Wahrheit des Glaubens und die philosophische Wahrheit“ feststellt, die Theologie dasselbe Anliegen wie die Philosophie.⁶ Auch sie stellt die Frage nach der Wirklichkeit im Ganzen, nach dem Sein, seiner Struktur, seinen Kategorien und Begriffen. Denn was uns unbedingt angeht, „muß zum Sein gehören. Sonst könnten wir ihm nicht begegnen und es könnte uns nichts angehen.“⁷ Außerdem setzt sich Theologie zwangsläufig mit dem Sein als Ganzem auseinander. Denn ihr Gegenstand ist ja, wie bereits erläutert wurde, kein Gegenstand unter anderen, also etwas Vorläufiges. Unserem letzten Anliegen kann vielmehr nur das entsprechen, was der Grund des Seins ist, also „was über unser Sein und Nichtsein entscheidet. [...] Aber die Macht des Seins, sein unendlicher Grund oder das ‚Sein-Selbst‘ drückt sich in der Gestalt und durch die Gestalt des Seins aus.“⁸ Das Sein, der Grund des Seins, also das, was uns unbedingt angeht, ist zwar strikt von allem Bedingten abzugrenzen, allerdings zeigt es sich natürlich auch in konkreten Erscheinungsformen mit ihrer metaphysischen Dimension. Deshalb enthält jede theologische Aussage die Auseinandersetzung mit dieser Struktur des Seins. Wie der Philosoph kann also auch der Theologe der ontologischen Frage nicht entgehen. Dass beide ihr Verhältnis zu diesem gemeinsamen „Gegenstand“ allerdings auch unterschiedlich akzentuieren, ist im nächsten Kapitel zu thematisieren.

Wenn Tillich so Gemeinsamkeiten der Theologie und Philosophie herausarbeitet, stellt sich wieder die Frage nach dem Erkenntnisgewinn: Als Stärke erweist sich erneut, wie er – seiner eigentlichen Intention entsprechend – größere Zusammenhänge transparent macht, insbesondere die oft

¹ S I, 28

² Vgl. u.a. I, 122f. („System der Wissenschaften“) oder 313-317 („Religionsphilosophie“)

³ I, 122

⁴ I, 123

⁵ I, 123

⁶ Vgl. VIII, 172f.

⁷ S I(2), 29

⁸ S I(2), 29

angesprochene Einheit jenseits der Konflikte. Damit beugt er offensichtlich der Gefahr vor, sich in irrelevanten Einzelheiten zu verzetteln, allerdings ist dies nur möglich – wie Peter Haigis bestätigt¹ – aufgrund einer Informationsreduktion und vereinfachenden Schematisierung. Wenn Tillich demnach als Gemeinsamkeiten von Theologie und Philosophie die ontologische Frage nennt, das unbedingte Anliegen oder den Grund des Seins, zeigt sich auch seine Schwäche. Es ist der Preis, der für einen möglichst umfassenden Zusammenhang zwischen allem und jedem zu entrichten ist: der hohe Abstraktionsgrad, auf dem er diese Gemeinsamkeiten herausarbeitet und auf dem Unterschiede zwangsläufig in den Hintergrund treten. Droht so aber nicht – auf diese Gefahr wurde wie erwähnt von verschiedenen Seiten hingewiesen – im Extremfall alles ins „Einerlei“ zu zerfließen?² Und wieder stellt sich der ontologische Ansatz als die Ursache heraus sowohl für die genannten Stärken eines grenzübergreifenden systematischen Zusammenhangs als auch die Schwächen des damit notwendig verbundenen Abstraktionsgrades.

Abgesehen davon stellt sich meines Erachtens Tillich nicht nur hier einem Dilemma, dem wir auch bei Jaspers schon mehrfach begegnet sind³ und das zwar grundsätzlich nicht zu lösen, aber immer wieder anzugehen ist. Es handelt sich um den Konflikt von Allgemeinem und Besonderem, mit dem sich wie erwähnt auch Rickert⁴ oder Litt⁵ grundsätzlich beschäftigen: Wie sind sowohl die Einseitigkeiten entleert-abstrakter Allgemeingültigkeiten als auch unübersichtlicher, individueller Einzelheiten⁶ zu vermeiden? In der Spannung von „individualisierender und generalisierender Begriffsbildung“⁷ sieht Tillich übrigens selbst eine der entscheidenden Herausforderungen seines „Systems der Wissenschaften“ von 1923 und ihre Überwindung ist für ihn sogar „weitaus das Wichtigste in der gegenwärtigen Systematik“⁸. Dass er sich immer wieder gerade solchen Dilemmas stellt, erscheint mir sein besonderer Verdienst zu sein. Zwar kann ihm so letztlich keine endgültige Lösung gelingen. Aber ist das Scheitern eines solch kreativen, auch spekulativen Systematikers mit seinen höchst ambitionierten Vorhaben nicht oft produktiver als die Bescheidenheit des „Realisten“, der im Bewusstsein seiner begrenzten Möglichkeiten sich mit dem Machbaren begnügt und sich so des Erfolgs sicher sein kann?

3.2.3.5.2. Unterschiede zwischen Philosophie und Theologie

Wenn also sowohl der Philosoph als auch der Theologe zwangsläufig mit der ontologischen „Grenz-Frage“ konfrontiert werden, dann stellt sich die Frage, die Tillich wiederum in der „Systematischen Theologie“ und „Wesen und Wandel des Glaubens“⁹ stellt: „Welches ist die Beziehung zwischen der ontologischen Frage, so wie sie der Philosoph stellt und wie sie der Theologe stellt?“¹⁰

Tillich betont – wie gesagt – in beiden Werken, dass sich Philosophie und Theologie mit dem Sein befassen. Beide haben also einen „Gegenstand“, der „den Charakter eines Gegenstandes transzendiert“.¹¹ Allerdings beschäftigen sie sich mit ihm unter verschiedenen Gesichtspunkten: „Die Philosophie beschäftigt sich mit der Gestalt des Seins an sich, die Theologie mit dem Sinn des Seins für uns.“¹² In „Dynamics of Faith“ folgert er daraus, dass es beiden zwar um dieses „Letzte“ geht, allerdings „auf begriffliche Weise in der Philosophie, auf symbolische Weise in der Religion.“¹³

¹ Vgl. Haigis, 1998, 173: Er resümiert bei Tillichs Denken „die Problematik, die mit der vergrößernden Schematisierung, wie sie typologischen Betrachtungsmustern nun einmal eigen ist, einhergeht.“

² Vgl. oben z.B. Seite 118f.

³ Vgl. oben z.B. Seite 63f.

⁴ Dass der wissenschaftstheoretische Diskurs seiner Zeit (1923) die beiden Aspekte von konkreter und allgemeiner Begriffsbildung analysiert, ist für Tillich ein „Verdienst, besonders der Rickertschen Schule“ (I, 137).

⁵ Vgl. Litt, 1980

⁶ Zu diesem Problem vgl. auch Liessmann, 1997, 354ff.

⁷ I, 138

⁸ Vgl. I, 138

⁹ Vgl. VIII, 172f.

¹⁰ S I, 30

¹¹ S I, 31

¹² S I, 30

¹³ VIII, 172

Der Philosoph bemüht sich daher wie die Einzelwissenschaften um distanziertere Sachlichkeit, indem er versucht, Persönliches auszublenden und seine Erkenntnisse allgemein zu vermitteln. Zwar wird er von der leidenschaftlichen Suche nach Wahrheit bestimmt und ist auch auf intuitiv-kreatives Arbeiten angewiesen, er greift allerdings vorwiegend die Ergebnisse der Einzelwissenschaften auf, um die allgemeinen Prinzipien des Seins zu entfalten. „Dieser Wissenschaftsbezug (im weitesten Sinne des Wortes) stärkt die distanzierte, objektive Haltung des Philosophen.“¹

Der Theologe dagegen ist zu keiner distanzierten Haltung fähig, er steht vielmehr in einem existentiellen Verhältnis zu seinem Gegenstand, weil er ihn unbedingt angeht. Er gehört also mit seiner gesamten Existenz dem theologischen Zirkel an, weil er seinem Gegenstand, den er reflektiert, verpflichtet ist. „Kurz, der Theologe ist durch seinen Glauben bestimmt.“² Er kann darum in seinen Forschungsergebnissen auch nicht so offen sein wie der Philosoph oder Religionswissenschaftler. Diese sind insbesondere für die Ergebnisse der Einzelwissenschaften offener, auf die sie allerdings auch angewiesen sind bzw. durch sie bestimmt werden. Den Theologen interessiert dagegen nur ihre philosophische Bedeutung.

Der Philosoph geht zudem von der Annahme aus, dass die Strukturen des Seins mit Hilfe der Vernunft erkannt werden können, weil „eine Identität oder wenigstens eine Analogie zwischen objektiver und subjektiver Vernunft [...] besteht.“³ In jedem Seienden ist demnach Logos bzw. Sinnhaftigkeit, die vom menschlichen Logos bzw. der menschlichen Vernunft mit rationalen Aussagen erfasst und wiedergegeben werden können. Darum muss der Philosoph auch keinen besonderen Standpunkt einnehmen, denn der Ort seiner Erkenntnis „ist die reine Vernunft.“⁴ Obwohl nach Auffassung der Philosophie jeder Mensch diese Anlagen zur rationalen Erkenntnis hat, verwirklicht sie keineswegs jeder. Und wer sie verwirklicht, dem gelingt dies keineswegs vollkommen. Deswegen ist die Reflexion der Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis ein zentrales Thema der Philosophie.

Der Theologe dagegen ist dem konkreten fleischgewordenen Logos verpflichtet, dem er in den Traditionen und der Gemeinschaft der Kirche begegnet, in gläubiger Verbundenheit „und nicht wie der universale Logos, auf den der Philosoph schaut, durch rationale Distanzierung.“⁵

Wie sich also auch in seiner Einleitung zur „Systematischen Theologie“ bestätigt, beteuert Tillich immer wieder den Vorrang der christlichen Tradition, der er im Glauben verbunden sei.⁶ Allerdings ändert das nichts daran, dass sich letztendlich – wie unter verschiedenen Gesichtspunkten deutlich wurde – doch sein ontologischer Interpretationsansatz durchsetzt. Zwar grenzt er sich dezidiert von der Philosophie ab, der es nur um die Strukturen oder Kategorien geht, wie sie durch das Sein geformt werden, also um das Wesen des Lebens, Geistes oder der Zeit. Er akzentuiert also zwar ausdrücklich den Unterschied: So geht der Theologe zwar auf dieselben Strukturen ein, ihm kommt es allerdings stattdessen auf ihre soteriologische Bedeutung an, also auf das, was uns unbedingt angeht. Wenn er aber diese unbedingte Relevanz deutet, gewinnt dennoch zwangsläufig der ontologische Ansatz und nicht die christliche Tradition ein Übergewicht: Wie oben bereits mehrfach gezeigt, korreliert er nämlich philosophisch ermittelte Merkmale des Seins oder Nichtseins mit Gott als der „Macht des Seins“ oder Christus dem „Neuen Sein“. ⁷ So bestätigt sich auch hier, wie das mit ontologischen Begriffen formulierte Anliegen des Menschen die Interpretation der Antwort präjudiziert, wie sie eigentlich in den christlichen bzw. biblischen Traditionen und der Offenbarung vorgegeben sein soll.

¹ S I, 31

² S I, 31

³ S I, 32

⁴ S I, 32

⁵ S I, 32

⁶ Vgl. z.B. das Kapitel 3.2.3.1.3. Die Synthese der „Grund- und Heilsoffenbarung“ (Seite 191)

⁷ Vgl. S I(2), 33

3.2.3.5.3. Spannung zwischen Existenz und Wissenschaft

Neben diesen unterschiedlichen Perspektiven, mit denen sich beide demselben Gegenstand nähern, arbeitet Tillich u.a. in der „Systematischen Theologie“ und in „Dynamics of Faith“ wichtige Gemeinsamkeiten heraus: „Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie wird durch eine ebenso deutliche Nähe der beiden ausgeglichen.“¹ So steht natürlich auch der Philosoph mit seiner konkreten Persönlichkeit und Situation in einer existentiellen Beziehung zu seinem Gegenstand, die seine Sicht des Ganzen beeinflusst. Diese „heimliche Theologie“,² wie Tillich sie nennt, ist auch für den Philosophen in dem letzten Anliegen, in dem, was ihn unbedingt angeht, begründet.³ Weil er sich dem ebenfalls nicht entziehen kann, ist er in dieser Hinsicht „Theologe, selbst wenn er sich als Philosoph bemüht, von seinen individuellen Voraussetzungen zu abstrahieren, weil er sich dem universalen Logos verpflichtet fühlt. Dieser „Widerstreit zwischen dem Streben universal zu werden und dem Schicksal, partikular zu bleiben, charakterisiert jede philosophische Existenz.“⁴ Tillich sieht also beim Philosophen, dass sein Bestreben nach universaler Allgemeingültigkeit Priorität hat und die existentielle Ursprungssituation dabei wegen ihrer Begrenztheit wie ein unvermeidliches Übel erscheint. Demgegenüber ist es für Tillich offensichtlich, dass es keinen bedeutenden Philosophen gibt, der nicht in dieser Hinsicht unbewusst oder bewusst theologisch fundiert ist. Denn es ist gerade seine Betroffenheit, seine existentielle Ausgangssituation, die „seine vom universalen Logos bestimmte Einsicht in die Wirklichkeitsstruktur des Ganzen gestaltet und ihm den Sinn des Ganzen offenbart.“⁵

Der Theologe befindet sich im gleichen Konflikt, wenn er gegenüber seinem letzten Anliegen eine distanziertere, kritische Haltung einnimmt. Er muss dies tun, wenn er die „universale Geltung, die Logosstruktur seines letzten Anliegens deutlich“⁶ machen will. Eine ehrliche Theologie kann dies gegenüber keiner Tradition vermeiden, setzt sich damit aber der Gefahr aus, den theologischen Zirkel zu verlassen und so den Glauben zu verlieren. Sowohl Philosophie als auch Theologie befinden sich also auf der Grenze zwischen dem jeweiligen unverwechselbaren, existentiellen Ursprung, der nicht allgemein zugänglich ist, und seiner wissenschaftlichen Reflexion, die rational allgemein nachvollziehbar ist. Der Philosoph sieht dabei die universale Gültigkeit seiner rationalen Reflexionen durch sein existentielles Anliegen bedroht und der Theologe sein existentielles Anliegen durch die allgemein nachvollziehbaren Reflexionen. „Was Tillich hier beschreibt, hat der christliche Existenzphilosoph Peter Wust die *szientifische* und die *existentielle* Funktion“⁷ genannt. Wegen dieser Divergenz, der theoretischen Ausrichtung der Philosophie und der existentiellen Intention der Theologie, „kann die Philosophie ihre existentielle Grundlage vernachlässigen und sich mit dem Sein oder Seienden beschäftigen, als wenn sie uns nichts angingen. Und deshalb kann die Theologie ihre theoretischen Formen vernachlässigen und bloßes *kerygma* werden.“⁸

Die Analyse dieser Einseitigkeiten ist bereits in Tillichs „Idee einer Theologie der Kultur“ angelegt: Geht er doch dort ebenfalls von einem unauflöslichen dialektischen Zusammenhang aus, und zwar zwischen einem rein philosophischen Allgemeinbegriff und einem bloß individuellen Normbegriff: Ersterer bliebe nämlich leer und Letzterer irrelevant. Erst in der konkreten Deutung erhält der Allgemeinbegriff sinnerfüllten Inhalt und Leben wie der konkrete normative Standpunkt erst durch den Allgemeinbegriff „seine objektiv wissenschaftliche Bedeutsamkeit [...]. Dies ist die Dialektik der systematischen Kulturwissenschaft.“⁹ Sie zeigt sich Tillich auch in der Konvergenz von philosophischem und theologischem Anliegen.

In „Dynamics of Faith“ geht Tillich auf diese Gemeinsamkeiten und unterschiedlichen Akzentuierungen in Theologie und Philosophie ein, indem er „die begriffliche Ausprägung der

¹ S I, 33; vgl. Auch VIII, 172ff.

² S I, 33

³ Vgl. VIII: „Die großen Philosophen besaßen nicht nur große denkerische Kraft, sondern auch die größte Leidenschaft in der Darstellung dessen, was sie unbedingt ergriff.“

⁴ S I, 34

⁵ S I, 34

⁶ S I, 34

⁷ Schüßler, 2012, 64

⁸ V („Philosophie und Theologie“, 1930) , 116

⁹ IX, 15

philosophischen Wahrheit mit dem symbolischen Ausdruck der Glaubenswahrheit“¹ vergleicht. Dabei zeigt sich erneut sein dialektisches Denkmuster, wenn er verdeutlicht, dass sich sowohl in den meisten Symbolen Ansätze abstrahierender Begriffsbildung zeigen wie auch die meisten Begriffe „mythologische Wurzeln“² haben. Das ermöglicht einerseits den Theologen die Symbole mit philosophischen Begriffen oder ganzen Systemen zu interpretieren wie andererseits religiöse Symbole Philosophen auf Dimensionen aufmerksam machen können, die ihnen ansonsten verborgen geblieben wären. Er verdeutlicht dies beispielsweise anhand des Gottesgedankens, der u.a. die Begriffe des Seins, Lebens oder Geistes enthält, oder des Schöpfungssymbols, von dem sich die Begriffe der Endlichkeit, Freiheit oder Zeit ableiten lassen. Die angesprochenen Aspekte der Symbolthematik werden in einem eigenen Kapitel vertieft.³

Allerdings besteht Tillich auch entschieden darauf, dass dabei stets die Grenze zwischen Religion, Theologie oder Glauben einerseits und Philosophie andererseits strikt zu beachten ist. Denn weder ist die Theologie von einer bestimmten Philosophie abhängig noch die Philosophie von einer bestimmten Theologie, sondern beide haben sich unabhängig zu entwickeln, auch wenn sie dabei bestimmte philosophische Vorstellungen oder religiöse Symbole berücksichtigen.

Andererseits droht Theologie und Philosophie wegen dieser Gemeinsamkeiten auch Verarmung, wenn sie ihre Divergenz verabsolutieren und auseinander gerissen werden. Philosophie, die ihren existentiellen Ursprung vernachlässigt, kann zur substanzlosen Lehre bzw. Schule verkümmern, zum Positivismus, der die existentiellen Herausforderungen verdrängt, zur Erkenntnistheorie, die der existentiellen Wahrheit ausweicht oder zur Philosophiegeschichte „in vornehmer Distanz, glaubenslos und zynisch – eine Philosophie ohne existentielle Basis, ohne theologischen Grund, ohne theologische Macht.“⁴

Eine Theologie, die ihre philosophische Intention ignoriert, sich also nicht mit der Seinsfrage beschäftigt, läuft – wie bereits mehrfach erwähnt - demgegenüber Gefahr, Gott zu einem Ding unter anderen zu machen, „der Struktur des Seins unterworfen [...], er ist das höchste Seiende, aber nicht das Sein selbst, nicht der Sinn des Seins“.⁵ Ein solcher Gott kann für uns ein wichtiges Anliegen sein, allerdings kein letztes, unbedingtes. Und eine solche Theologie kann darum nur eine beschränkte Perspektive haben. Weil sie nicht die grundlegende - alle Grenzen überschreitende - Dimension des Seins für Mensch und Welt berücksichtigt, kann sie auch für Schuld und Erlösung kein grundlegendes und umfassendes Verständnis entwickeln. So unterwirft sie den Menschen stattdessen innerweltlicher, partikularer und dualistischer Vorstellungen, die ihn aufspalten und schwankt dabei „notwendigerweise zwischen Moralismus und Naturalismus.“⁶

Wie schon so oft in dieser Arbeit, insbesondere auch in fast allen Überlegungen Tillichs zur Kultur deutet sich auch hier im Hintergrund die mehrfach erwähnte – von Pannenberg so genannte - „negative Folie“⁷ seines Lebensthemas an: der unerträgliche Grenzkonflikt zwischen Denken und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Religion, Kultur und Religion, Autonomie und Heteronomie. Und wiederum bestätigt sich, dass sich für ihn aus dem notwendigen Anliegen, diese Dualismen zu überwinden, zwangsläufig neben dem sinntheoretischen der ontologische Ansatz ergibt: Allerdings ist er seiner Ansicht nach nicht nur für die Theologie unabdingbar, damit sie sich nicht in bedingten Grenzkonflikten verliert und ihren grenzüberschreitenden unbedingten Anspruch vernachlässigt, sondern auch für die Philosophie. Denn nur wenn er auch für sie gilt, nehmen beide ihren gemeinsamen „Gegenstand“ und ihre Aufgabe ernst, der nur das Unbedingte, ob als Sinn oder „Seins-Selbst“ sein kann. Können sie doch allein mit diesem grenzübergreifenden und alles transzendierenden „Gegenstand“ über alle bedingten Unterschiede hinweg sich in ihrem gemeinsamen Grund vereinen.

Nehmen daneben in Tillichs Werk sowohl Philosophie und Theologie ihre Funktionen als

¹ VIII, 174

² VIII, 174

³ Zum Symbol vgl. auch Kapitel 3.2.3.5.6.c. Symbol, Existenz und Angst (Seite 238)

⁴ V, 117

⁵ V, 117

⁶ V, 117

⁷ Pannenberg, 1997, 334

wechselseitige Korrektive tatsächlich wahr? Oder trifft der oben bereits aufgeführte, mehrfach geäußerte Vorwurf zu, dass in Tillichs Denken, vor allem in seiner Gottesvorstellung, das kritische Potential der Theologie gegenüber der Philosophie zu kurz kommt, insbesondere die Symbole christlicher Tradition. Denn so drohen Vorstellungen einer „Gottesmetaphysik“¹, wie sie auf Schelling zurückgehen², die genuin christlichen Inhalte zu überlagern.³

Ergibt sich bei alledem – wie hier nur angedeutet werden soll – nicht zwangsläufig wieder das Dilemma, mit dem Abstraktionsgrad des Grenzübergreifenden auch die Unterschiede des Besonderen vernachlässigen zu müssen, wie umgekehrt das Insistieren auf dem Individuellen die Grenzkonflikte bestätigt.

Bei all diesen berechtigten kritischen Rückfragen, sollte bedacht werden, welche Intention dahinter steht. Wenn Tillich nämlich in allen menschlichen Bereichen das unbedingte Anliegen, die Tiefendimension aufspürt, versucht er dem universalen Verständnis des göttlichen Anspruches eindeutige Priorität einzuräumen. Dieser positive Aspekt seines Denkens ist unbedingt stets mit zu berücksichtigen. Denn es wird so zur berechtigten, überaus notwendigen Kritik an allen partikularen, endlichen und bedingten Vorstellungen des Menschen, die verabsolutiert, zum Unbedingten erhoben und so dämonisiert werden. Sie überschreiten die Grenze menschlicher Endlichkeit, indem sie neue innerweltliche Grenzen errichten wollen. Damit bestätigen sich bei Tillich beide Kennzeichen, denen wir mehrfach begegnet sind: neben seinen idealistisch-synthetischen Tendenzen also auch die scharfe Grenzziehung und sorgfältige Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Möglichkeit, zwischen Universalität und Unbedingtheit auf der einen und Beschränktheit und Bedingtheit auf der anderen Seite.

3.2.3.5.4. Grenzüberschreitungen zwischen Philosophie und Theologie

Wie mehrfach bestätigt, ist es ein Lebensanliegen Tillichs, die Spaltung von Glauben und Denken, Theologie und Philosophie zu überwinden und die Religionsphilosophie mit der Annahme einer „ontologischen Grundoffenbarung“ neu zu begründen. Dennoch legt Tillich beim Gespräch zwischen Theologen und Philosophen ebenfalls großen Wert auf eine sorgfältige Unterscheidung. Dabei zeigt sich, dass trotz der beschriebenen „Divergenz und Konvergenz im Verhältnis von Theologie und Philosophie [...] weder ein Konflikt nötig, noch ein Synthese möglich“⁴ ist. Denn es gibt keine gemeinsame Ebene, auf der sich Theologie und Philosophie begegnen, darum sollten beide ihren Standpunkt offenlegen und penibel darauf achten, dass sie innerhalb ihrer Grenzen bleiben. Eine Diskussion findet somit entweder unter Philosophen oder Theologen statt. Streiten sich beide über die Gestalten des Seins, dann tun sie dies als Philosophen, auch wenn einer ein Theologe ist, der in dieser Frage die Grenze zur Philosophie, also zum Geltungsbereich des universalen Logos, überschritten hat. Es wäre allerdings eine philosophisch unsachgemäße Grenzüberschreitung seiner Kompetenzen, würde der Theologe plötzlich davon abweichen und „sich auf eine andere Autorität als die der reinen Vernunft“⁵ berufen.

Und wenn es auf der theologischen Ebene zu einem Konflikt kommt, würde sich der Theologe dagegen verwahren, wenn der Philosoph die Grenze theologischen Denkens überschreiten und nicht als Theologe argumentieren würde, wenn er sich also auf die unabhängige Vernunft und nicht auf sein letztes, existentielles Anliegen berufen würde.

Auf diese Unterscheidung legt Tillich von Anfang an Wert, wenn er bereits in seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ die Autonomie der Kultur betont, die allein der Eigengesetzlichkeit ihrer Formen verpflichtet ist, in scharfer Abgrenzung von jeglicher Heteronomie. Und die Theologie ist, um jeden heteronomen Anspruch zu vermeiden, allein dem Gehalt verpflichtet, der allerdings wie der Begriff „Gehalt“ bereits zum Ausdruck bringt, keineswegs als rein jenseitiger gedacht werden

¹ Henel, 1081, 74

² Zum grundlegenden bleibenden Einfluss Schellings auf Tillich vgl. Henel, 1981, 74: „Der Einfluss von Schellings Philosophie, die auch in dessen späten Jahren spekulative Metaphysik geblieben war, war zu stark, als daß Tillich sich völlig von ihr befreien konnte.“ Mokrosch, 1976; Wenz, 1979, 58-110, insbesondere 87-110

³ Zum Problem einer „Gottesmetaphysik“ bei Tillich vgl. auch Wenz, 1979, 315f.

⁴ S I, 35

⁵ S I, 35

kann. Das nämlich hätte - wie Pannenberg bestätigt - „den Absturz aus der Theonomie in die Heteronomie bedeutet.“¹

Daran ändert auch Tillichs oben erwähnte Überzeugung nichts, dass es gerade die großen Philosophen waren, die in beeindruckender Weise existentielle Betroffenheit mit der Verpflichtung gegenüber dem universalen Logos verbanden, so „daß der Wahrheitswert einer Philosophie von der Verschmelzung dieser beiden Elemente in jedem ihrer Begriffe abhängt.“² Dass es dazu kommt, darf allerdings ausschließlich in der Eigengesetzlichkeit der eigenen autonomen Vernunft begründet sein, unter keinen Umständen in der bewussten Unterwerfung unter fremde Autoritäten.

Wenn Tillich eine grenzüberschreitende Synthese und gemeinsame Ebene zwischen Philosophie und Theologie bestreitet, stellt er damit natürlich nicht die unvermeidliche existentielle und historische Bedingtheit jeder Philosophie in Abrede. So wie mythologische Hintergründe die griechischen Denker beeinflussen, so ist keine „moderne“ Philosophie denkbar, die nicht vom Christentum geprägt ist, sei es eine mystische oder dezidiert atheistische bzw. antichristliche Philosophie, wie sie Nietzsche versuchte. Denn auch sie ist nichts anderes als „antichristlich in christlichen Begriffen.“³ Solche Voraussetzungen kritisch zu reflektieren und sich so produktiv mit ihnen auseinander zu setzen, erscheint daher keineswegs als Widerspruch, sondern als eine unvermeidliche Notwendigkeit. Sind so doch gravierende Grenzüberschreitungen vorzubeugen, weil – wie oben schon erwähnt – gerade die philosophisch-religiöse Voraussetzung, das unbedingte Anliegen, das jedem Streben nach Erkenntnis innewohnt, die Bedingtheit der Resultate in den Hintergrund drängen oder gar überlagern kann. Wenn so Voraussetzung mit Folge verwechselt wird und sich Partikular-Relatives zum Totalen verabsolutiert, ist die Grenze zur Ideologie, Quasireligion oder zum Aberglauben überschritten. Bereits in seinem „System der Wissenschaften“ arbeitet Tillich diesen „Eros zum Unbedingten“⁴ heraus und warnt gleichzeitig vor der damit verbundenen Gefahr, dass jedes Erkenntnisstreben sich zur dämonischen „Weltanschauungslehre“ verabsolutieren kann.⁵

Für Tillich ist also eine bewusste Verbindung von Theologie und Philosophie eine Missachtung der Grenzen beider und damit zum Scheitern verurteilt. Er besteht darum - ebenfalls schon im „System der Wissenschaften“ - kompromisslos auf der Autonomie von Philosophie, Wissenschaft, aber auch Theologie, die sich völlig frei zu entfalten habe.⁶ Wenn sich nämlich Philosophie beispielsweise christlichen Traditionen anpassen will, kann nur verstümmelte Philosophie oder Theologie entstehen.

Dies gilt auch für die Theologie: Auch sie hat ihrem Ansatz, der Offenbarung, verpflichtet zu sein. Allerdings bleibt sie als Wissenschaft auf philosophische Begriffe und Gedanken notwendig angewiesen - wie die Philosophie auf existentielle Glaubensvoraussetzungen. Entscheidend ist, dass sie solche philosophische Traditionen ebenfalls kritisch reflektiert und bewusst produktiv nutzt, ohne ihr eigentliches religiöses Anliegen zu verfälschen. Tillich strebt genau dies mit der Korrelation an. Ob er dabei allerdings seinen eigenen theologischen Ansprüchen auch immer gerecht wird oder sein ontologischer Ansatz und idealistisch-synthetische Tendenzen zu sehr Einfluss nehmen oder gar ein Übergewicht gegenüber den historischen bzw. biblischen Aspekten der Offenbarung bekommen könnten, erscheint – wie mehrfach gezeigt – zumindest fraglich.

3.2.3.5.5. Konkreter und universaler Logos

Tillich hält die Suspendierung der philosophischen Unabhängigkeit ohnehin für überflüssig, da der Logos in Jesus Christus, der „konkrete Logos“, mit dem universalen Logos identisch ist. Darum kann Tillich schlussfolgern: „Keine Philosophie, die dem universalen Logos gehorsam ist, kann im

¹ Pannenberg, 1997, 334

² S I, 36

³ S I, 37

⁴ I, 292

⁵ Zum „Eros zum Unbedingten“ und der dämonischen Grenzüberschreitung von „Weltanschauungslehren“ im „System der Wissenschaften“ vgl. auch Seite 141; vgl. auch Schüßler, 2012, 75

⁶ Vgl. z.B. den Schlusssatz im „System der Wissenschaften“ (I, 293: „Nur in der vollkommenen Einheit von Theonomie und Autonomie kommt die Wissenschaft, wie jeder sinnerfüllende Akt, zu ihrer Wahrheit.“)

Widerspruch zu dem konkreten Logos stehen, dem Logos, ‚der Fleisch geworden ist‘.¹

Mit dieser Aussage in seiner „Systematischen Theologie“ bestätigt auch der „späte“ Tillich nochmals ausdrücklich, was er von Anfang an, also auch bereits mit seiner „Idee einer Theologie der Kultur“ voraussetzt: sein ontologisches Gottesverständnis, das die Identität des „Seins-Selbst“ mit Gott und dem, was mich unbedingt angeht, beinhaltet. Davon leiten sich zwangsläufig sein Offenbarungsverständnis und seine spätere Christologie ab: Wir erinnern uns daran, dass Gott in sich seine alles transzendierende „Seins-Macht“² mit dem Logos vereint, der diese in ihrem „Seins-Sinn“³ enthüllt. Gott umfasst Macht und Sinn, aktualisiert beide in der Schöpfung und erreicht in der Wiedervereinigung mit ihr im „Neuen Sein“ sein Ziel, das „die Trennung von Potentialität und Aktualität transzendiert“⁴, aber auch begründet und erhält. Demnach können sich der Logos der allgemeinen Vernunft und in Christus nicht widersprechen.

Die exklusive Bedeutung des Logos in Jesus Christus ist für Tillich in der Inkarnation begründet, im Glauben, dass sich Gott in Jesus Christus offenbart hat. Sie bezieht sich damit auf etwas scheinbar Paradoxes und Einmaliges, nämlich auf etwas, „was absolut konkret und zugleich absolut universal ist.“⁵ In Jesus Christus vereinigt sich die „Konkretheit eines persönlichen Lebens“,⁶ neben dem alles andere abstrakter erscheint, mit der „Universalität des Logos“,⁷ neben dem alle anderen Abstraktionen der Theologie partikulär wirken. Ist der Logos doch für Tillich „selbst das Prinzip der Universalität“.⁸

Das scheinbar Paradoxe dieser Aussage erweist sich für Tillich bei genauerem Hinsehen als schlüssig, weil es die Situation genau trifft: Denn alles Partikuläre ist nur von „begrenzte[r] Konkretheit“,⁹ weil es sich von andere Teilbereichen abgrenzen muss, um sich zu behaupten. Nur eine Konkretheit, die alle Teile umfassen kann, ist absolut. Und alles Abstrakte ist ebenfalls begrenzt bzw. von „begrenzte[r] Universalität“¹⁰, da es sich nur auf die Teilbereiche bezieht, von denen es abstrahiert, und sich damit von allen anderen abgrenzen muss. „Absolute Universalität“ läge somit nur dann vor, wenn alle abstrahierten Teilbereiche erfasst werden könnten. „Das führt zu einem Punkt, da das absolut Konkrete und das absolut Universale identisch ist. Und das ist der Punkt [...], der beschrieben wird als der ‚Logos, der Fleisch wurde‘“¹¹

Die Absolutheit und Endgültigkeit dieser Aussage zeigt sich darin, dass einerseits jede Beziehung zu Jesus Christus als dem absolut Konkreten existentiell konkret sein und dass andererseits Jesus Christus in seiner Universalität „potentiell alle Beziehungen“ umfassen und „daher unbedingt und unendlich sein“¹² kann.

Tillich gesteht zu, dass die Behauptung, dass in Jesus Christus der Logos Fleisch wurde, natürlich nicht zu beweisen, also eine Glaubensaussage ist. Wenn diese Aussage allerdings zutrifft, und dies ist nun einmal die Überzeugung christlichen Glaubens, dann allerdings hat die christliche Theologie eine Voraussetzung, welche einerseits „die Fundamente von allem, was in der Religionsgeschichte ‚Theologie‘ genannt werden könnte, unendlich transzendiert“¹³ und welche „selbst nicht transzendiert werden kann.“¹⁴ Andererseits begründet diese Annahme Tillichs Überzeugung, dass der Logos, wie er sich in Christus offenbart, dem Logos der allgemeinen Vernunft nicht widersprechen kann.

Auch wenn solche Formulierungen spekulativ erscheinen, sie bringen – wie gesagt - nichts anderes

¹ S I, 38

² SIII, 134

³ SIII, 134

⁴ SIII, 475

⁵ S I, 24

⁶ S I, 24

⁷ S I, 24

⁸ S I, 24. „Zur universalen Perspektive in Paul Tillichs Christologie“ vgl. Rössler, 2011, 61-87

⁹ S I, 24

¹⁰ S I, 24

¹¹ S I, 24

¹² S I, 25

¹³ S I, 26

¹⁴ S I, 24

als seine immer wieder erwähnten ontologischen Grundannahmen zum Ausdruck, die in ihren grundsätzlichen Stärken und Schwächen bereits mehrfach kritisch gewürdigt wurden.

So handelt es sich hier ohne Zweifel um tiefsinnige Gedanken, die durchaus berechtigt sind, wenn sie sich der Herausforderung stellen, das schwierige Symbol der Inkarnation zu deuten, in ihren Zusammenhängen vernünftig zu durchdringen und begrifflich transparent zu machen. Hier zeigt sich einmal mehr Tillichs synthetische Begabung, verschiedene Traditionen aufzugreifen¹, zu schlüssigen Konzepten zu verbinden und so neu zum Sprechen zu bringen. Diese Stärke ist auch bei den folgenden kritischen Anmerkungen mitzudenken.

Zutreffend erscheint auch seine Annahme, dass es sich bei der Widerspruchsfreiheit zwischen konkretem und universalem Logos um eine Glaubensaussage handelt. Sie thematisiert das Verhältnis endlicher, relativer, bedingter Erkenntnis zu dem, das für uns von unendlicher, absoluter, unbedingter Relevanz ist. Weil sich also beide Ansätze auf verschiedene Ebenen mit unterschiedlichen „Gegenständen“ beziehen, können sie sich nicht widersprechen, wenn sie – wie im letzten Kapitel erläutert – ihre Grenzen beachten. Jaspers hat übrigens diesen Sachverhalt prägnant auf den Punkt gebracht, wenn er sinngemäß festhält, dass alles Objektivierbare letztlich existentiell bedeutungslos und alles existentiell Relevante letztlich nicht objektivierbar ist.²

Weischedel weist daher zu Recht darauf hin, dass Tillichs Theologie mit ihren universalen – teilweise auch idealistischen – Brückenschlägen zwischen verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit, wissenschaftlichen Ansätzen und Traditionen wie Religion, Kultur, Theologie oder Philosophie in der Tat ausschließlich unter dieser unbeweisbaren Prämisse möglich ist.³ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass er ihm allerdings unrecht tut, wenn er behauptet, es handle sich um eine „unausgewiesene [...] Voraussetzung: daß nämlich die Wirklichkeit sinnhaft sei.“⁴ Tillich legt diesen Sachverhalt und „die gläubige Bindung“⁵ an den „konkreten Logos“ mit den angesprochenen grundsätzlichen Überlegungen vielmehr nicht nur an dieser Stelle – wie oben gezeigt – ausdrücklich offen.

Aber sind unter dieser Voraussetzung nicht nur deshalb Widersprüche ausgeschlossen, weil sich beide Ansätze nicht in die Quere kommen können? Wenn sich theologische und philosophische bzw. wissenschaftliche Aussagen also „aus dem Weg zu gehen“, können sie sich auch nicht widersprechen. Droht unter dieser Voraussetzung seine These von der Identität des konkreten mit dem universalen Logos letztlich nicht unanschaulich, folgenlos und irrelevant zu bleiben? Gibt es doch keinerlei Berührungspunkte, außer bei Konflikten, also nur im negativen Fall, wenn gegen das „friedlich-schiedliche“ Nebeneinander verstoßen, die Ebenen verwechselt oder Grenzen zwischen unbedingter Relevanz und bedingter Erkenntnis überschritten werden. Ironischerweise besteht der Sinn solcher Begegnungen demnach nur darin, sie in ihrer Unangemessenheit zu verhindern, in Frage zu stellen und aufzuheben. Es handelte sich dann um jene Tatbestände, die Tillich in seiner „Einleitung“ zum „Wesen der systematischen Theologie“ zu Recht ausdrücklich bekämpft:⁶ also beispielsweise ein „wörtliches“ Missverständnis des Schöpfungsberichts, mit dem „kreationistische“ Fundamentalisten sich in naturwissenschaftliche Belange einmischen und die Evolutionstheorie in Frage stellen wollen. Solche Grenzüberschreitungen sind zwar in der Tat abzulehnen, weil derartige Verwechslungen der Ebenen zwischen naturwissenschaftlich Bedingtem und existentiell Unbedingtem offensichtlich in unhaltbare Widersprüche führen müssen. Damit ist ohne Zweifel auch die Richtigkeit der These von der Identität des konkreten mit dem universalen Logos bestätigt, aber sie bleibt – wie gesagt – letztlich irrelevant und folgenlos. Im Supranaturalismus sind bedingte Kultur und Religion gespalten und der Gefahr wechselseitiger heteronomer Grenzübergreifungen ausgesetzt. Diese Gefahr scheint im vorliegenden Fall zwar gebannt, aber ist sie nicht um den Preis fehlender Wechselwirkungen erkaufte?

¹ Tillich greift hier altchristliche Traditionen auf und bringt sie mit seinem Verständnis der trinitarischen Prinzipien in Einklang, die – wie oben bereits erwähnt – auf Schelling und Böhme zurückgehen; vgl. Ernst, 1988, 98f.

² Vgl. oben Seite 92f.

³ Vgl. Weischedel, 1972, 90 und zu dieser ganzen Problematik: Seigfried, 1978, 104-108

⁴ Weischedel, 1972, 90

⁵ SI(2), 32

⁶ Vgl. SI(2), 19-22

Aber kommt es nicht wie gesagt ohnehin eigentlich auf die Beziehung zum logos an, auf die Tillich auch ausdrücklich hinweist, also zu Jesus als dem Christus, der „alles Partikulare vertritt und die Identität zwischen dem absolut Konkreten und dem absolut Universalen darstellt.“¹ Zum „absolut Konkreten“ soll die Beziehung eine „völlig existentielle“² und zum „absolut Universalen“ „unbedingt und unendlich“³ sein. Aber geht es Tillich tatsächlich um konkrete Beziehungen zur Selbstoffenbarung Gottes mit ihren konkret-geschichtlichen oder biblischen, christologischen Aspekten? Abgesehen davon, dass zu etwas „absolut Konkretem“ und „absolut Universalen“ eine „völlig existentielle“ Beziehung höchst fragwürdig erscheint, Tillich scheint etwas Derartiges auch gar nicht zu intendieren. Sondern er versucht offensichtlich mit seinem Verständnis des logos' zu gewährleisten, was bereits mehrfach angesprochen wurde: dass nämlich „die christliche Theologie ein Fundament hat, das tiefer ist als alles, was in der Religionsgeschichte als Grundlage einer Theologie betrachtet werden kann.“⁴ Und wenn er mit seiner Logoslehre dafür die Lösung präsentiert, kann er erneut brillieren, indem er altchristliche Traditionen aufgreift und seinen - uns mehrfach begegneten - dialektischen „Dreischritt“ anwendet. So versucht er, die Einseitigkeit des „absolut Konkreten“ der „priesterlichen und prophetischen Theologien“⁵, denen die Universalität fehle, ebenso zu überwinden wie „mystische und metaphysische Theologien“⁶, die zwar universal seien, denen es aber am Konkreten mangle. In seiner Synthese des logos sind demgegenüber die Stärken beider Ansätze gewährleistet, das „absolut Konkrete“ und „absolut Universale“, und ihre Einseitigkeiten aufgehoben.

Es ist zwar fragwürdig, in einer solch vereinfachenden Kontrastierung jeder prophetischen Tradition die Universalität abzusprechen, widersprechen dem doch die großen Friedensvisionen des Alten Testaments wie der bekannten „Völkerwallfahrt nach Zion“.⁷

Was er mit diesem Lösungsvorschlag intendiert, kann allerdings exemplarisch für das Gesamtvorhaben Tillichs stehen, sogar für jedes systematisch-theologische Vorhaben überhaupt. Hat dieses doch den berechtigten Anspruch, das konkret Geschichtliche der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in seinen universellen Zusammenhängen und Ansprüchen immer wieder neu zum Ausdruck und Sprechen zu bringen⁸. Dabei ist es nun einmal unvermeidlich, sich auch eines Systems allgemeiner Begriffe zu bedienen.⁹ Auf die ebenfalls unvermeidlichen Probleme, die damit verbunden sind, wurde oben hingewiesen: also auf die u.a. von Stachowiak analysierten „Verkürzungsmerkmale“¹⁰, wenn wir uns in der unüberschaubaren Komplexität der Wirklichkeit auf wenige relevante, exemplarische Merkmale beschränken, um so größere Zusammenhänge transparent zu machen. Solche Einsichten werden zwar immer auf Kosten von Einzelheiten gewonnen, die allerdings in ihrer chaotischen Vollzähligkeit unübersichtlich blieben. Ebenfalls Erwähnung fand die Herausforderung, dass sich die Spannung zwischen dem kontingent-konkreten Geschichtlichen mit seinen personalen Aspekten und der Notwendigkeit abstrakter begrifflicher Zusammenhänge auszuhalten ist. Denn „Historisch-Faktisches lässt sich nicht in Notwendiges auflösen“¹¹, weshalb letztlich keine christliche Theologie möglich ist, welche die „Überlegenheit der Geschichte über den Begriff“¹², die auch Bernhard Welte bestätigt¹³, ignoriert.

¹ S I(2), 24

² S I(2), 25

³ S I(2), 25

⁴ S I(2), 25

⁵ S I(2), 24

⁶ S I(2), 24

⁷ Vgl. Micha 4, 1-5 oder Jesaja 2, 1-5

⁸ Vgl. z.B. Huber, 1977, 240: „Es geht in ihr [der Theologie, R.S.] um die Frage, inwiefern im Besonderen des Christusgeschehens die universale Wahrheit für die Welt enthalten ist.“

⁹ Vgl. Pannenberg, 1973, 422: „Auch eine Theologie des Christentums kann nicht umhin, von abstrakten Begriffen und Begriffsverhältnissen auszugehe, also von allgemeinen Erörterungen über Religion, Gott, Mensch, Offenbarung, Glaube, Überlieferung.“

¹⁰ Zu den Hauptmerkmalen von Modellen vgl. das grundlegende Standardwerk von Stachowiak, 1973, 131ff.

¹¹ Pannenberg, 1973, 434

¹² Pannenberg, 1973, 423

¹³ Zur „Überlegenheit der Geschichte über den Begriff“ vgl. auch Welte, 1977, 337: „Denn die Geschichte der Person Jesu umfasst [...] das sich durchhaltende des personalen Lebens. Nicht aber umfaßt umgekehrt der statische Begriff die

Die systematische Theologie hat demnach die historischen Grundlagen gegenüber allen philosophischen Systembildungen ernst zu nehmen und sich gleichzeitig der genannten Einschränkungen ihrer Arbeit immer bewusst zu bleiben. Die Universalität der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit würde also missverstehen, wer versucht, sie in überzeitlicher Allgemeingültigkeit fixieren zu wollen.¹ Drohen solchen Versuchen doch, wie die Geschichte metaphysisch dominierter Entwürfe belegt, subjektiv-willkürliche Einseitigkeiten.² Denn die Universalität christlicher Lehre besteht gerade darin, „daß diese Wahrheit für uns zeitlich ist und deshalb für jede Zeit neu ausgelegt werden muß.“³

Entspricht Tillich diesen Kriterien, orientiert er sich am historischen Offenbarungsgeschehen? Zwar geht er vom logos aus und findet erstaunlich klare Worte für die Grundlage und den Anspruch seiner Theologie: „Der Grund für diesen Anspruch ist die christliche Lehre, daß der göttliche logos – das göttliche Offenbarungswort und die Wurzel alles menschlichen logos – Fleisch geworden, daß das Prinzip der göttlichen Selbstoffenbarung in dem Ereignis ‚Jesus als der Christus‘ manifest geworden ist.“⁴ „Fleisch geworden“ in Jesus, das könnte auf das Übergewicht des historisch Kontingenten hinweisen. Bei genauerem Hinsehen wird aber schnell deutlich, dass es nicht um die Geschichte der konkreten Offenbarung geht, sondern um das „Prinzip der göttlichen Selbstoffenbarung“, nicht um die konkrete Person Jesu, sondern um den „logos, der selbst das Prinzip der Universalität ist.“⁵ Und auch mit dem „absolut Konkreten“ ist nicht etwas Geschichtliches gemeint, denn es ist gerade nicht wie etwas Historisches von „begrenzte[r] Konkretheit, weil es andere Teilrealitäten ausschließen muß, um sich in seiner Konkretheit zu behaupten.“⁶ Sondern als „absolut Konkretes“ ist es in der Lage, „alles Partikulare darzustellen“.⁷ Tillich suggeriert also zwar den Gegensatz von Universalem, Abstraktem einerseits und Konkretem andererseits, letztlich handelt es sich aber auch beim Konkreten um den abstrakten Begriff seines Prinzips. Droht damit der konkrete Aspekt menschlicher Personalität nicht vom universalen abstrakten Prinzip überlagert zu werden. Denn dass er mit seinem ganzheitlichen Menschenbild durchaus biblischen Vorstellungen entspricht, wurde erwähnt und ist als wichtige Gegentendenz im Blick zu behalten.⁸ Dies ist umso wichtiger, als die Theologie hier erneut ihr Fundament zwar in der Christologie, nicht aber vor allem im Geschichtlichen oder biblischer Exegese, sondern in erster Linie in abstrakter allgemeiner Begrifflichkeit zu suchen scheint?

Das oben Herausgearbeitete entspricht dieser Tendenz, wenn er in seiner Christologie zwar die Menschlichkeit Jesu beteuert, aber sowohl die personalen Beziehungen zwischen Jesu und Gott dem Vater als auch zwischen Christus und Christen vernachlässigt. Stattdessen dominieren die unpersönlichen Begriffe des „Neuen Seins“ und der „Teilhalbe am Neuen Sein“.⁹ Hinzu kommt, was – wie oben bereits erwähnt – Sturm Witschier als das „(Miß-) Verständnis des Logos als der ‚essentiellen Natur‘ der Welt“¹⁰ bezeichnet. Führt dies doch zum mehrfach aufgezeigten Problem,

Geschichte. Eben darum kann man offenbar die statisch metaphysische Konzeption in der dynamisch-geschichtlichen aufheben, nicht aber kann man umgekehrt das Geschichtliche im Statisch-Metaphysischem aufheben.“

¹ Vgl. Huber, 1977, 141, „Deshalb kann die Theologie nicht die Gestalt einer Lehre annehmen, die in autoritativen Sätzen zeitlose Wahrheiten vertritt.“

² Vgl. Pannenberg, 1973, 424: Die systematische Theologie „wird ihrer Aufgabe um so besser gerecht werden, je mehr sie [...] in ihrer eigenen Tätigkeit die Einheit des Systematischen und Historischen realisiert. Umgekehrt, je weniger der Systematiker sich darauf einläßt, das historische Phänomen des Christentums systematisch zu durchdringen, desto mehr behalten seine Entwürfe etwas subjektiv Zufälliges und Beliebiges.“

³ Huber, 1977, 141

⁴ S I(2), 23f.

⁵ S I(2), 24

⁶ S I(2), 24

⁷ S I(2), 24

⁸ Zu Tillichs ganzheitlichem Menschenbild, das biblischen Vorstellungen entspricht, vgl. Seite 152

⁹ Witschier, 1975, 192: Sturm Witschier bestätigt diesen Zusammenhang: „Verliert nicht das Aufeinander-Bezogensein von Jesus und Gott und [...] von Jesus dem Christus und den einzelnen Christen an innerer Dynamik, wenn dieser in erster Linie als das unpersönliche ‚Neue Sein‘ verstanden wird [...]. Droht nicht die Menschwerdung lediglich zu einer abstrakten Konstituierung des ‚Neuen Seins‘ in Jesus dem Christus durch Gott zu werden? Und besteht nicht die Gefahr, daß der Glaube lediglich zu einer unpersönlichen Teilhabe am ‚Neuen Sein‘ wird?“

¹⁰ Witschier, 1975, 193

dass Gott durch den Logos die Welt und mit ihr sich selbst erschafft, so dass sie kaum noch zu unterscheiden sind und der Prozess göttlichen Lebens etwas strukturell Notwendiges bekommt. Die personalen Beziehungsaspekte geraten so weiter in den Hintergrund.¹

Ein durchaus positives Gegengewicht ist allerdings, dass Tillich in den Prolegomena zu Systematischen Theologie versucht, seine Christologie auch mit einer Kreuzestheologie zu fundieren. Insbesondere anhand seines Symbolverständnisses gehe ich auf diesen Aspekt ein.²

3.2.3.5.6. Zwischen der Interpretation von Existenz und Symbolen³

Eine Arbeit, die sich mit der Bedeutung von Grenzen für den Denker, insbesondere zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Philosophie und Theologie, Wissenschaft und Religion bei Tillich beschäftigt, kommt nicht umhin, auf seine Methode der Korrelation einzugehen. Dies gilt auch für die damit zusammenhängende Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Offenbarung und das Verständnis des Symbols.

Von seinen ersten Veröffentlichungen an sind diese Themen und Zusammenhänge für Tillich besondere Anliegen: Zwar legt er erst in seinem Hauptwerk, der „Systematischen Theologie“, also relativ spät, die Korrelation seiner Theologie als systematische Methode ausdrücklich zu Grunde.⁴ Allerdings finden sich Kennzeichen dieses Ansatzes – wie gesagt – von Beginn an in seinem Denken, wenn er sich beispielsweise darum bemüht, verschiedene Bereiche der Kultur mit ihren autonomen Anliegen ernst zu nehmen und sie in ihrer Beziehung zur Religion zu deuten. Indem er so das Unbedingte in der Kultur herausarbeitet wie in der ausführlich analysierten ersten Rede⁵ zeigt sich Tillichs Leidenschaft für korrelative Zusammenhänge zwischen Kultur und Religion oder Theologie und Philosophie. Damit hängt im Übrigen auch die zentrale Bedeutung der Grenze für sein Gesamtwerk zusammen, wie sie in dieser Arbeit thematisiert wird. Zwar führt er wie gesagt u.a. die beispielhaft genannten Kennzeichen erst in seiner „Systematischen Theologie“ zusammen und arbeitet damit umfassend, systematisch sein Verständnis der Korrelation aus. Schüßler zeigt allerdings, wie Tillich zudem bereits 1928 in frühen Systemfragmenten einer Dogmatik⁶ ausdrücklich „die Methode der Korrelation [...] vorweg[nimmt]“⁷

Weil Tillich auch im Verhältnis von Vernunft und Offenbarung eine Ausdrucksform der Korrelation sieht, setzt er sich mit ihm ebenfalls in der „Systematischen Theologie“⁸ grundlegend auseinander. So führt er wie mit der Korrelationsmethode Ansätze zusammen, die sein Denken offensichtlich schon vorher nicht nur indirekt beherrschen, wenn er – wie gezeigt – seine eigene Position als Denker bestimmt auf der Grenze zwischen Religion bzw. Theologie und Kultur bzw. Philosophie⁹ oder in der Abgrenzung der wichtigsten Wissenschaften.¹⁰ Er thematisiert zudem Vernunft und Offenbarung schon in seinem Frühwerk auch explizit.¹¹

Sein Verständnis des Symbols hängt – wie wir sehen werden – ebenfalls mit diesen Anliegen

¹ Vgl. Wittschier, 1975, 193f.

² Vgl. unten Seite 236f.

³ In dem Kapitel 3.2.3.5.6. Zwischen der Interpretation von Existenz und Symbolen berücksichtige ich Teile meiner Examensarbeit „Der Begriff der Angst in Paul Tillichs Schriften ‚Systematische Theologie‘ und ‚Mut zum Sein‘“ (Vgl. insbesondere Salomon, 2000, 3-11) und überarbeite sie im Hinblick auf die „Grenzfragen“ dieser Dissertation.

⁴ Vgl. S I(2), 73-83

⁵ Vgl. Kapitel 3.2.1.1. Einleitender Überblick: „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 105)

⁶ Vgl. E XIV, 395-431

⁷ Schüßler/Sturm, 2007, 179: „Tillich beginnt darin mit einer ontologischen Betrachtung des menschlichen Seins und er führt sie ‚bis zu dem Punkt, wo die Frage entsteht nach dem Jenseits des Seins, und die Antwort auf diese Frage vernommen werden kann‘ (E XIV, 398)“

⁸ Vgl. S I(2), 85-189

⁹ Vgl. beispielsweise ebenfalls die Rede „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ von 1919 (IX, 13 – 31) sowie sein frühes Hauptwerk „Religionsphilosophie“ von 1925 (I, 295-364); vgl. ebenfalls Kapitel 3.2.1.1. Einleitender Überblick: „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 105); 3.2.3.4. Zwischen Religion, Theologie und Philosophie (Seite 204); 3.2.3.5. Zwischen Philosophie und Theologie (Seite 207);

¹⁰ Vgl. sein weiteres „frühes Hauptwerk“, „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“, von 1923 (I, 109-293); vgl. ebenfalls Seite 107ff.

¹¹ Vgl. z.B. den RGG-Artikel „Offenbarung“ von 1930 (VIII, 40-46) oder die Rede „Natürliche Religion und Offenbarungsreligion“ von 1935 (VIII, 47-58). Zum „Gott der Vernunft und der Offenbarung“ bei Tillich vgl. Ringleben, 2009, 301-318

inhaltlich eng zusammen und es ist folglich in seinem Werk ebenfalls von lebenslanger zentraler Bedeutung. So gehört es, wie bereits ein Blick ins Register der „Gesammelten Werke“ bestätigt, zu den am häufigsten genannten Begriffen und findet sich in allen Bänden, er thematisiert es aber auch von Anfang an ausdrücklich.¹

3.2.3.5.6.a Korrelation²

Bereit 1925 in seiner Marburger „Dogmatik“³ fällt – wie oben erwähnt⁴ – bei Tillich der Begriff „religiöse Korrelation“⁵, allerdings versteht er darunter noch eine rein individuelles Verhältnis, weil sich „Unbedingtes nur für ein Subjekt offenbaren“⁶ soll. Hier finden sich also mit dem persönlichen Glaubensverhältnis noch die Einflüsse liberaler und erweckungstheologischer Subjektivität. Einer solchen Verengung versucht Tillich in seinem Spätwerk entgegenzuwirken, wenn er im zweiten Band der „Systematischen Theologie“ betont, dass es bei der Korrelationsmethode nicht jeweils allein um die Fragen eines Menschen und seine im Glauben empfangenen Antworten geht, also nicht nur um die persönliche Beziehung zu Gott.⁷ Sondern er versucht die Frage so zu formulieren, dass sie Ausdruck des „Wesen[s] der Existenz im Allgemeinen“ und der „Endlichkeit überhaupt“, also einer „Lehre von der Existenz“⁸ ist. Deshalb sollte er sich „des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen Kulturgebieten verfügbar gemacht hat“⁹, bedienen.

Zwar schimmern auch in dieser späten Fassung der Korrelation noch Reste des persönlichen Glaubensverhältnisses durch, wie oben anhand der Ausführungen zum Glauben im zweiten Band der Systematik gezeigt wurde.¹⁰ Offensichtlich aber lässt er später die liberale und erweckungstheologische Subjektivität hinter sich.

Dies gilt somit jetzt ebenfalls für die Voraussetzung der systematischen Theologie, also das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das sich Tillich außerdem als die grundlegende Herausforderung darstellt, weil es auch als Grenze erfahren wird. In diesem Spannungsfeld, mit dem wir uns in dieser Arbeit beschäftigen, vollzieht sich jeder Erkenntnisprozess ihres wissenschaftlichen Vorgehens. Angemessener Ausdruck dieser Konstellation ist für ihn daher die Methode der „Korrelation“. Die Theologie formuliert mit ihrer Hilfe „die in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen und [...] die in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten in Richtung der Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen.“¹¹

Ein solches methodisches Vorgehen bietet sich Tillich an, weil wir nach seinem Menschenbild als endliche Wesen nach dem Unendlichen fragen *können* und *müssen*. Wir *können* danach fragen, weil wir in allem Tun und Denken auf das Unendliche hin angelegt sind und seine Erfüllung erst in der Einheit mit ihm finden. Und wir *müssen* danach fragen, weil wir in unserer endlichen Begrenztheit uns als vom Unendlichen getrennt erfahren. Die Analyse der existentiellen Situation des Menschen arbeitet daher die Fragen heraus, wie sie z. B. in den beschriebenen Erfahrungen der Endlichkeit, Entfremdung, Zweideutigkeit, des Nichtseins, des Zweifels und der Angst ihre Ursachen haben und von Anfang an in den Mythen der Menschheit gestellt wurden. Und dabei bedient sie „sich des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen Kulturgebieten verfügbar gemacht

¹ Vgl. z.B. die unter der Gesamtüberschrift „Religiöser Symbolismus“ gesammelten Arbeiten (V, 187-244), die im Zeitraum von 1930 bis 1961 erschienen.

² Zur theoretischen Grundlegung Korrelationsmethode vgl. insbesondere: „Das Problem der theologischen Methode“ von 1946 (E IV, 19-35); die Einleitung zur „Systematischen Theologie“ von 1956 (S I(2), 73-80; zur Anwendung vgl. insbesondere die „Systematische Theologie“ und die Beiträge im Band „Korrelationen“ (E IV). Zur Kritik der Korrelationsmethode vgl. z.B. Heil, 2015, 2.1.; Horstmann-Schneider, 1993, 85f.; Pannenberg, 1997, 340ff.; Schmitz, 1966, 160-280

³ Vgl. MR

⁴ Zu Tillichs frühem Verständnis der Korrelation vgl. oben auch Seite 123

⁵ MR, 50

⁶ MR, 50

⁷ Zur Erweiterung der Korrelationsmethode in der „Systematischen Theologie“ vgl. auch Pannenberg, 1997, 340

⁸ S I(2), 77

⁹ S I(2), 77

¹⁰ Zu den Problemen des subjektiv verengten Glaubensbegriffs in der Systematischen Theologie vgl. Seite 123f.

¹¹ S I(2), 73

hat”¹, wie z. B. in der Religionswissenschaft, Philosophie, Literatur, Psychologie oder Soziologie. In seiner unvoreingenommenen Universalität macht Tillich dabei auch vor empirischen Forschungsergebnissen nicht halt, um so möglichst angemessen tatsächliche menschliche Befindlichkeit zu erfassen.

Andererseits ist die Gewichtung und Strukturierung des Erfahrungsmaterials natürlich auch - wie in jeder Wissenschaft - von einem Vorverständnis geprägt, das sich allerdings immer wieder in der Auseinandersetzung mit seinen Forschungsgegenständen korrigieren lassen muss. Mit diesem Vorverständnis ist das gemeint, was uns „unbedingt angeht“², wie es sich auch in den Inhalten und Symbolen der christlichen Offenbarungstradition zeigt. In ihrer Substanz sind sie unveränderlich, „formal hängen sie von der Struktur der Frage ab, auf die sie Antwort sein sollen.“³ Der sinnvolle Zusammenhang zwischen den eigenständigen Inhalten der Frage (menschlicher Existenz) und Antwort (göttlicher Offenbarung) ist also in ihrer veränderlichen und ständig aufeinander abzustimmenden „formalen“⁴ Struktur – wie Tillich es formuliert – begründet.

Trotz dieses Vorverständnisses, mit der er sich angeblich auf einen „formalen“ Zusammenhang beschränken will, hält er daran fest, dass die Antworten wegen der unüberwindlichen Begrenzung des Menschen keineswegs zwingend von der „Existenzanalyse“⁵ ableitbar seien. Wenn wir allerdings sein Religionsverständnis berücksichtigen, wie er es von Anfang an beispielsweise in seiner ersten Rede vertritt, so zeichnet sich mit der existentiellen Frage die Antwort letztlich doch bereits ab. Denn auch in der existentiellen Frage ist die Religion wie „überall zu Haus, nämlich in der Tiefe aller Funktionen des menschlichen Geisteslebens. Die Religion ist die Tiefendimension, sie ist die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes.“⁶ Wie oben gezeigt geht Tillich in seinem Verständnis der „Grundoffenbarung“ noch darüber hinaus, wenn er jedes Bewusstsein, sogar ein der Intention nach dezidiert antireligiöses oder atheisches, der Substanz nach für religiös hält, weil es - wie alles - durch Gott bzw. das Unbedingte fundiert sei.⁷ Somit ist nicht nur in der Frage, welche die Existenzanalyse herausarbeitet und die sich letztlich auf das richten muss, was uns unbedingt angeht, die religiöse Antwort zwangsläufig bereits enthalten.⁸ Sondern auch eine antireligiöse Haltung, die mit solchen Fragen alles Religiöse grundsätzlich ablehnt, kann sich ihrem unbedingten Grund nicht entziehen. Also „menschliches Existential und christliche Botschaft – stehen in einer bereits bestehenden Wechselbeziehung, die aufgedeckt und nicht erst hergestellt werden muss!“ Im Übrigen greifen auch katholische Theologen wie „Edward Schillebeeckx (Interrelation) oder Karl Rahner (transzendente Erfahrung)“⁹ diesen anthropologischen Ansatz auf¹⁰ mit seiner „hermeneutisch rekonstruktive[n] Funktion“¹¹. Dass diese bei Tillich in letzter Konsequenz für jede menschliche Haltung gilt, daraus ergeben sich seine oben genannten Stärken, also eine Seelsorge, die nichts verloren gibt sowie - einmal mehr - die synthetische Begabung, mit der er versucht, „leere“ theologische Inhalte existentiell zu „füllen“ und unverständliches Existentielles theologisch zu erklären, indem er beides korrelativ aufeinander bezieht. Allerdings zeigen sich erneut auch die Probleme seines Universalismus, droht doch so nach Weischedel alles ins „Einerlei“ zu verschwimmen oder vereinnahmt zu werden.¹²

Erneut bestätigt sich hier, wie grundlegend das Religionsverständnis und die damit verbundene Grenzbestimmung zwischen Kultur und Religion ist, die Tillich in seiner ersten Veröffentlichung

¹ S I(2), 77

² S I(2), 78

³ S I(2), 78f.

⁴ Vgl. S I(2), 78f.

⁵ S I(2), 78

⁶ V, 40

⁷ Vgl. z.B. oben Seite 171f.

⁸ Zu dieser Interpretation, dass Tillich mit der existentiellen Frage die Antwort bzw. Religion bereits impliziert, vgl. Heil, 2015, 2.1.: „Korrelation bedeutet bei Tillich daher, die existentialen Fragen des Menschen aufzudecken, da darin bereits die christliche Antwort enthalten ist.“

⁹ Heil, 2015, 2.1.

¹⁰ Zu diesen Parallelen zwischen Tillich und Schillebeeckx oder Rahner vgl. Heil, 2015, 2.1.

¹¹ Heil, 2015, 2.1.

¹² Vgl. z.B. oben Seite 117ff.

formulierte – mit allen oben ausgeführten Stärken und Schwächen¹: Bestimmen diese doch selbst in der spät ausgearbeiteten Korrelationsmethode die Frage der menschlichen Existenz nach dem Unbedingten, wie sie sich auch in der Kultur zeigt.

Mit dieser Versuchsanordnung sind also erneut die Grenzfragen der vorliegenden Arbeit umrissen, die erläuterten unvermeidlichen Herausforderungen jeder Theologie, die zwar nicht zu lösen, aber dennoch immer wieder in Angriff zu nehmen sind: also die Verhältnis- und Grenzbestimmung zwischen Gott und Mensch, Religion und Kultur oder Wissenschaft, Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken.

Damit sind wir erneut mit den wiederholt und auch im letzten Kapitel diskutierten Problemen einer philosophische Theologie konfrontiert, wie sie Tillich in Angriff nimmt. Auf die beispielhafte Kritik W. Weischedels an ihren nicht ableitbaren bzw. unbeweisbaren Prämissen einer „sinnhaften“ Wirklichkeit² wurde hingewiesen. Müsste doch, wie Tillich selbst zugesteht, der Theologe „entweder seine philosophische Integrität oder sein theologisches Anliegen opfern“³, wenn er nicht von einer grundlegenden Voraussetzung ausginge: dass sich nämlich „der Logos des Seins“⁴ in Jesus Christus offenbart hat und dass sich darum die Inhalte der christlichen Antworten und die der menschlichen Fragen letztlich nicht widersprechen können⁵.

Erscheint nicht auch unter dieser Voraussetzung der Anspruch fragwürdig, dass menschliche Frage und „göttliche Antwort“ in ihrer Substanz eigenständig seien und nur „formal“ voneinander abhängen? Wirkt unter der Voraussetzung einer solchen grundsätzlichen Identität die Korrelation angeblich eigenständiger Fragen und Antworten nicht in Wirklichkeit wie eine nur simulierte oder möglicherweise sogar illusionäre Auseinandersetzung.

Damit zeigen sich also bereits bei den grundlegenden Voraussetzungen seiner Theologie die oben größtenteils dargestellten, grundsätzlichen Probleme:

Die Philosophie einerseits könnte demnach darauf hinweisen, dass die Frage - die Situation menschlicher Existenz einschließlich ihrer Grenzerfahrungen - mit diesem Vorverständnis des Glaubens (der Antwort) nicht angemessen beschrieben werden könnte. So hält der Philosoph Weischedel Tillich vor, dass dieser sich nicht ernsthaft dem Nichts und der Sinnlosigkeit menschlicher Existenz stellt, wenn er sie aus theologischer Perspektive interpretiert, welche die Übermacht des „Seins-Selbst“ immer schon voraussetzt. Denn so wäre die Möglichkeit von vorne herein ausgeschlossen, dass Nichts und Sinnlosigkeit ein Übergewicht hätten, mit dem sich der Mensch dann abfinden müsste⁶.

Die Theologie könnte demgegenüber befürchten, dass es zu einer Verkürzung oder Verfremdung der Antwort - der Inhalte christlicher Offenbarung - kommen könnte durch ihre philosophisch-ontologische Interpretation mit den oben beschriebenen problematischen Folgen, die hier nur noch einmal stichwortartig anzudeuten sind: dem Übergewicht unpersönlicher, abstrakter und allgemein-überzeitlicher Terminologie gegenüber biblischen und konkret-historischen Offenbarungsinhalten mit ihren Beziehungsaspekten in fast allen Teilen seines Werkes.

Als Beispiele seien nur an Gotteslehre und Christologie erinnert, wenn über die Korrelationsmethode die in der Endlichkeit beschlossenen Angst vor dem Nichtsein - das für Tillich zu seiner Zeit vielleicht wichtigste Symptom der Endlichkeit und Entfremdung - die Frage aufwirft nach dem Mut, der dieser Angst standhält und der im „Sein-Selbst“ begründet ist. Oder wenn Leben in den „Grenzkonflikten“ der Zweideutigkeit sich selbst transzendierend nach dem Unzweideutigen fragt, die mit dem „Neuen Sein“ beantwortet wird und sich schließlich in der dialektischen „Essentifikation“ des „göttlichen Lebens“ vollendet.

Mit Tillich ließe sich dem allerdings zu Recht entgegen, dass ein Theologe der Systematik die

¹ Vgl. z.B. 3.2.1.1.2. Die exemplarische Bedeutung der „Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 107) oder 3.2.2. Entfaltung der Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (Seite 119)

² Vgl. zu dieser ganzen Problematik: Seigfried, 1978, 104-108

³ S I(2), 78

⁴ S I(2), 78

⁵ A. Horstmann-Schneider charakterisiert darum auch die Korrelation als einen „Rettungsversuch der in der alten natürlichen Theologie enthaltenen Wahrheit“, dass Gott auch der Grund alles Seienden ist (Horstmann-Schneider, 1993, 85f).

⁶ Vgl. Weischedel, 1972, 95

Angst essentieller Endlichkeit und existentieller Entfremdung immer nur im Zusammenhang ihrer Überwindung darzustellen habe¹. Die Angst zu thematisieren, heißt nämlich jenen Horizont gerade nicht auszuklammern, der ihr eigentliches Wesen verdeutlicht: den Zusammenhang sowohl zwischen ihrem essentiellen und existentiellen Charakter als auch zwischen der menschlichen Situation und dem „Sein-Selbst“. Und nur dieser Zusammenhang kann Gegenstand einer Arbeit der Systematischen Theologie sein. Ansonsten würde die eine Hälfte einer Einheit von der anderen abgetrennt und zwar sowohl hinsichtlich des Inhalts (Essenz und Existenz, Gott und Mensch bzw. Angst und Mut) als auch der Methodik (Korrelation). Das Ergebnis würde sich in einer Analyse existentieller Strukturen erschöpfen und damit dem Anspruch Tillichs nicht gerecht werden². Abgesehen davon, dass sich mit einer solchen Beschränkung entweder auf die „blinde“ existentielle oder „leere“ theologische Hälfte des Ganzen eins seiner Lebensthemen, dem Leben „auf der Grenze“, sowie das Thema dieser Arbeit erübrigen würde.

Zwar scheint, wie Weischedel bemängelt sowie Schüßler herausarbeitet und ausdrücklich anerkennt³, im Denken Tillichs einerseits sogar ein Übergewicht des theologischen, teilweise sogar des christologischen Ansatzes gegenüber dem existentiell-philosophisch offensichtlich. Worin jedoch dieser Ansatz im Einzelnen besteht und welche - philosophische - Begrifflichkeit ihn andererseits bestimmt, auf diese Problematik wurde auch im letzten Kapitel noch einmal eingegangen. Es sei nur daran erinnert, dass er sich zwar darauf beruft, dass „die christliche Lehre, daß der göttliche logos – das göttliche Offenbarungswort und die Wurzel alles menschlichen logos – Fleisch geworden, daß das Prinzip der göttlichen Selbstoffenbarung in dem Ereignis ‚Jesus als der Christus‘ manifest geworden ist.“⁴ Allerdings geht es ihm nicht um das historisch Kontingente, die Geschichte der konkreten Offenbarung, sondern um das „Prinzip der göttlichen Selbstoffenbarung“, nicht um die konkrete Person Jesu, sondern um den „logos, der selbst das Prinzip der Universalität ist.“⁵ Letztlich handelt es sich also auch beim Konkreten um den abstrakten Begriff seines Prinzips.

Davon ist außerdem das mehrfach angesprochene Verständnis „des Logos als der ‚essentiellen Natur‘ der Welt“⁶, durch den Gott mit der Welt sich selbst schafft, nicht zu trennen. Also bereits in Tillichs methodischem Ansatz ist das Problem begründet, das mit der Korrelation zum Tragen kommt: die Gefahr, dass Gott und Welt nicht eindeutig auseinander zu halten sind und die Dialektik göttlichen Lebens etwas strukturell Notwendiges bekommt.

3.2.3.5.6.b. Vernunft und Offenbarung⁷

Wenn Tillich versucht, Vernunft und Offenbarung zu analysieren und mit der Korrelationsmethode einander zuzuordnen, müssten sich erneut die wichtigsten herausgearbeiteten Merkmale seines Denkens aufzeigen lassen: also sein Religionsverständnis, philosophischer bzw. ontologischer Ansatz, sein Verständnis des Geistes sowie die Unterscheidung von essentieller Endlichkeit und existentieller Entfremdung mit ihren Konflikten der Zweideutigkeit. Dabei sollte sich außerdem einmal mehr bestätigen, warum für ihn der Begriff der Grenze von grundlegender Bedeutung ist: Bereits seine Unterscheidung zwischen „einem ontologischen und technischen Begriff der Vernunft“⁸ stellt eine entscheidende Grenzbestimmung dar. Steht für ihn doch sein Verständnis der

¹ Vgl. dazu auch die Bestätigung aus psychologischer Sicht: „Emotionale Reaktionen, seien diese jetzt Angst, Ekel oder andere aversive Emotionen, sind im allgemeinen nicht von der damit verbundenen Bewältigung oder den damit verbundenen Bewältigungsversuchen zu trennen.“ (Birbaumer, 1977, 31)

² Vgl. dazu Tillichs Bewertung der Lehren Freuds und Nietzsches (II, 60-64), denen er „wichtige Einsichten in die Natur der Konkupiszenz und ihr Gegenteil“ (II, 63) verdankt, denen er jedoch auch vorwirft, dass sie nur die existentiellen Strukturen beschreiben und dabei nicht von den essentiellen als einem „kritischen Prinzip“ (II, 64) unterscheiden.

³ Vgl. Schüßler (Paradoxes), 1995, 20-45

⁴ S I(2), 23f.

⁵ S I(2), 24

⁶ Wittschier, 1975, 193

⁷ Zur Korrelation von Vernunft und Offenbarung vgl. insbesondere S I(2), 87-189, sowie die Sekundärliteratur Seite 168 Anm. 8

⁸ Vgl. S I(2), 88ff.

grundlegenden „ontologischen Vernunft“ „in der klassischen Tradition von Parmenides bis Hegel“¹, wie sie auch in der Einleitung skizziert wurde:² Ihr geht es demnach um die genannten Grenzfragen, also um „Ursprüngliches“, „Letztes“, „Absolutes“ oder Vollkommenes, wenn sie sich auf Wahrheit, Sinn oder Gutes ausrichtet. Nachdem der deutsche Idealismus gegenüber dem englischen Empirismus zunehmend an Bedeutung verloren hatte, spaltete sich vom „ontologischen“ der „technische Begriff der Vernunft“ ab und begann zu dominieren, obwohl er nur Teilbereiche der Vernunft umfasst, ihre kognitiven, rational-berechnenden Aspekte. Wegen seines Menschenbildes muss Tillich darin eine verhängnisvolle Fehlentwicklung sehen: Wenn nämlich wie oben gesagt der Mensch auf das Unendliche und die genannten letzten Grenzfragen angelegt ist, gehört die „ontologische Vernunft“ zu seinem eigentlichen Wesen. Zwar kann er diese letzten Grenzfragen wegen der Begrenztheit seiner Endlichkeit von sich aus nicht beantworten. Dass er aber deswegen auch die Fragen ablehnt und sich wie im Positivismus ausschließlich auf die instrumentellen Aspekte der technischen Vernunft beschränkt³, kann Tillich nur für „widergöttlich“ halten, denn es „entmenscht [...] den Menschen.“⁴ Wenn der Mensch so mit der „ontologischen Vernunft“ auch „ihre kontrollierende Funktion über Normen und Ziele“⁵ aufgibt, wird die Vernunft nicht nur verarmen und existentiell irrelevant, sondern sie kann von irrationalen, ideologischen Kräften missbraucht werden.

Auch für die Theologie hält Tillich einerseits ein umfassendes Verständnis, das den im Grunde unauflöslichen Zusammenhang von „ontologischer“ und „technischer Vernunft“ beachtet, für unabdingbar. Denn nur so kann sie die rationale Stringenz ihres ontologischen Denkens gewährleisten. Andererseits sind beide Aspekte der Vernunft sorgfältig zu unterscheiden. Führen doch Grenzüberschreitung - wie oben mehrfach ausgeführt⁶ - auch unter diesem Gesichtspunkt zu verhängnisvollen Verwechslungen. So können zum einen alle Versuche, Gott mithilfe der instrumentellen Vernunft zu beweisen, nur scheitern, weil sie nur innerhalb der Grenzen einer „Mittel-Ziel-Beziehung“⁷ verbleiben und somit nur einen „Götzen“ erreichen, also einen Gegenstand unter anderen, wenn auch den angeblich „höchsten“ oder „obersten“, nicht aber Gott. Darum greift Tillich zum anderen dankbar die Religionskritik der „technischen Vernunft“ auf, die solche Gottesvorstellungen zu Recht als Aberglauben in Frage stellt. Ebenso ist folglich aber auch die Grenzüberschreitung der „technischen Vernunft“ als unangemessen zurückzuweisen, wenn sie glaubt, Gott oder andere entsprechend verstandene religiöse Inhalte in Frage stellen zu können. Denn sie verbleibt dabei auf der Ebene der „Mittel-Ziel-Zusammenhänge“ und ihre „Angriffe erreichen nicht die Ebene der Religion.“⁸

Entscheidend für Tillichs Verständnis ist allerdings nicht, dass er „ontologische“ und „technische Vernunft“ voneinander abgrenzt. Die idealistische Philosophie greift nämlich seiner Ansicht nach zu kurz, wenn sie diese Unterscheidung ihrem System zugrunde legt und „die Offenbarung mit der ontologischen Vernunft identifiziert hat, während sie den Anspruch der technischen Vernunft verwarf.“⁹ Zwar ist Tillich überzeugt, dass – wie mehrfach auch kritisch erläutert¹⁰ – die ontologische Vernunft „als universaler logos des Seins“¹¹ der Offenbarung nicht widersprechen kann. Die Theologie muss allerdings darüber hinaus auf die grundlegende Unterscheidung hinweisen, zwischen der Vernunft in ihrer essentiellen Ursprünglichkeit und existentiellen Entfremdung, ihrer Endlichkeit und ihren destruktiven Konflikten. Darum ist weder nur die „technische Vernunft“ defizitär noch die „ontologische“ vollkommen, sondern beide sind unter den

¹ S I(2), 88

² Vgl. insbesondere Kapitel 1.2. Bedeutung der thematisierten Grenze für Jaspers und Tillich (Seite 13)

³ Zu Tillichs Kritik am Positivismus vgl. auch Seite 211ff.

⁴ S I(2), 89

⁵ S I(2), 89

⁶ Vgl. z.B. oben die Seiten 18f., 172f., 186f. und 216f.

⁷ S I(2), 90

⁸ S I(2), 90

⁹ S I(2), 91

¹⁰ Zur Widerspruchsfreiheit zwischen universaler Vernunft und Offenbarung vgl. insbesondere Kapitel 3.2.3.5.5. Konkreter und universaler Logos (Seite 218)

¹¹ S I(2), 91

Bedingungen der Existenz gleichermaßen defizitär wie in essentieller Form vollkommen. Deren Konflikte sind demnach weder von der „technischen“ noch von der „ontologischen Vernunft“ selbst zu überwinden, sondern sie finden nur im „Neuen Sein“ ihre Erlösung. Wenn wir diese grundlegenden Unterscheidungen nicht beachten, erscheint uns die Vernunft – so Tillich – „in gefährlicher Weise zweideutig“, wir nehmen sie darum undifferenziert wahr und können sie über- oder unterschätzen.

Dass wir dieser Gefahr überhaupt ausgesetzt sind, ist in der ontologischen Vernunft begründet, wie sie Tillich definiert: nämlich als die Struktur des Geistes, welche darauf abzielt, „die Wirklichkeit zu ergreifen und umzugestalten.“¹ Damit hat er erneut eine Entscheidung über eine fundamentale Grenzfrage getroffen: wie nämlich das Verhältnis zwischen dieser ergreifenden und umgestaltenden „subjektiven“ und der „objektiven“ Vernunft der Wirklichkeit zu bestimmen ist. Und auch hier gilt seine Grundannahme, dass sich beide entsprechen müssen. Wie dieses Verhältnis dann im Einzelnen bestimmt wird, ist daneben von untergeordneter Bedeutung. Handelt es sich also um einen „Realismus“, der die subjektive von der objektiven Vernunft ableitet, einen „Idealismus“, der die objektive als Funktion der subjektiven auffasst, einen „Dualismus“, der sowohl eine jeweilige Eigenständigkeit beider als auch ihre wechselseitige Abhängigkeit voneinander annimmt oder um einen „Monismus“, der von einer „zugrundeliegenden Identität“² ausgeht.

Dass die „subjektive Vernunft“ die Wirklichkeit umgestaltet, weist auf ihren dynamischen Charakter hin, der sich in polarer Spannung mit ihrem statischen Element der Dauer befindet. Die subjektive entspricht der „objektiven Vernunft“ und kann darum, wenn sie sich vernünftig weiterentwickelt, nicht in Widerspruch mit der Wirklichkeit geraten, „weil die objektive Vernunft der logos des Seins ist.“³ Allerdings besteht wegen der Kämpfe, die den Fortschritt begleiten, immer die Gefahr, dass der Geist statische oder dynamische Elemente mit der existentiellen Verzerrung verwechselt, wenn er „etwas als ein statisches Element der Vernunft verteidigt, was eine Verzerrung von ihr ist, oder etwas als verzerrt angreift, was ein dynamisches Element der Vernunft ist.“⁴

Das Essentielle der Vernunft ist demgegenüber das, was Tillich bereits in seiner ersten Rede als sein Religionsverständnis erläutert: die „Tiefe der Vernunft“, „Substanz“, „Grund“ und „Abgrund“ oder „das ‚Sein-Selbst‘, das im logos des Seins offenbar wird“⁵, in der Vernunft, aber nicht mit ihr zu identifizieren ist, „sondern ihr zugrunde liegt“⁶. Weil es sich dabei um die grundlegende Grenzbestimmung zwischen Unbedingten und Bedingten handelt, wie sie diese Arbeit thematisiert, besteht Tillich einmal mehr darauf, dass alle diese Umschreibungen konsequent metaphorisch zu verstehen sind. Diese gilt für das unbedingte Element, wenn es in der Erkenntnis, Ästhetik, des Rechts oder der Gemeinschaft auf die Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit oder Liebe selbst hinweist. Im realen Zustand der existentiellen Entfremdung ist die Vernunft für ihren unbedingten Sinn allerdings nicht vollkommen transparent, sondern unklar und zweideutig. Auch die Offenbarung in Mythos und Kultus ist unvermeidlicher Ausdruck dieser existentiellen Entfremdung und Zweideutigkeit. Tillich weist auf das christliche Verständnis hin, nach dem dieser unvollkommene zeitliche Zwischenzustand des Mythos und Kultus nur in Ursprung und Vollendung überwunden ist. Er wirft daher „Aufklärung und Rationalismus“⁷ vor, diese essentielle Vollkommenheit mit der zweideutigen Erscheinungsform der Vernunft in der zeitlichen Existenz zu verwechseln. Dieses Missverständnis führt zu unproduktiven Konflikten mit dem angeblich vernunftfeindlichen Mythos, der im Aufklärungsprozess zu überwinden sei. Allerdings stimmt er ihrer Kritik zu, wenn sie naiv verabsolutierte Mythen und Kulte als vernunftwidrige „heteronome und destruktive Fremdkörper“ ablehnen. Werden Offenbarung, Mythos und Kultus dagegen angemessen als symbolische Ausdrucksformen der unbedingten „Tiefe der Vernunft“ verstanden, haben sich die destruktiven Konflikte mit der wissenschaftlichen Aufklärung erledigt. „Die

¹ S I(2), 91

² S I(2), 92

³ S I(2), 96

⁴ S I(2), 95

⁵ S I(2), 96

⁶ S I(2), 96

⁷ S I(2), 98

Offenbarung zerstört nicht die Vernunft, vielmehr stellt die Vernunft selbst die Frage nach der Offenbarung.“¹

Dies ist zum einen in der essentiellen Endlichkeit der Vernunft begründet wie sie beispielweise Kant beschrieben hat, zum anderen in den destruktiven Konflikten ihrer existentiellen Entfremdung und Zweideutigkeit. Dies treibt die Vernunft zur Frage nach der Offenbarung, also zu dem, was die Grenzen ihrer Endlichkeit und Entfremdung transzendiert sowie nach dem Unzweideutigen. Tillich verdeutlicht dies an den folgenden oben teils angesprochenen Selbstwidersprüchen: „Autonomie gegen Heteronomie“² treibt zur Frage nach der Theonomie, also nach einer Wiedervereinigung, in der die Vernunft ihren eigenen Strukturgesetzen folgt, ihrem unbedingten Sinn, der sie begründet. „Relativismus gegen Absolutismus“³ ergibt sich aus dem Konflikt zwischen dem dynamischen Moment, das die Verwirklichung der Vernunft ermöglicht, und dem statischen Element, das dabei ihre Identität bzw. Struktur erhält. Indem sich die beiden Pole verabsolutieren, werden sie auseinander gerissen. Nur die Offenbarung kann ihre essentielle Einheit wiederherstellen, also nur das, was „zugleich absolut und konkret ist“⁴.

„Formalismus gegen Emotionalismus“⁵ zeigt sich, wenn z.B. Theorielastigkeit, Intellektualismus, Konventionalismus oder Legalismus in Konflikte gerät mit der Praxis, dem Eros des einenden Denkens, der emotional erfüllten, lebendigen Erfahrung. Auch wenn beide gegeneinander geraten, so können sie doch nicht ohne einander sein: ein Formalismus, der ohne lebendigen Inhalt leer bleibt ebenso wenig wie ein Irrationalismus, der ohne vernünftige Strukturen blind und machtlos erscheint. Tillich leitet von dieser Annahme eine interessante Deutung des Dämonischen ab, wenn er vor den Gefahren warnt, die von einem solchen Irrationalismus trotz seiner scheinbaren Unterlegenheit gegenüber der Vernunft ausgehen können. Eine Rebellion gegen den Formalismus ist nämlich ohne rationale Strukturen in der Tat unmöglich. Daher werden auch im irrationalen Angriff rationale Momente einer dämonisch verzerrten Vernunft wirksam, die aber nun keiner vernünftigen Kritik mehr unterliegen, sondern sich in unkontrollierter Maßlosigkeit und blindem Fanatismus Bahn brechen können. Es handelt sich um das „dämonische Hervorbrechen widervernünftiger Mächte, denen häufig alle Mittel der technischen Vernunft dienstbar gemacht werden“⁶ – eine aufschlussreiche Interpretation eines Aspektes totalitärer Ideologien des 20. und 21. Jahrhunderts, mit der Tillich einmal mehr seine Fähigkeit unter Beweis stellt, Zusammenhänge transparent zu machen, mit der sich auch noch zeitgeschichtliche Phänomene deuten lassen. Umso dringlicher stellt sich die Frage nach Offenbarung, denn nur sie kann die essentielle Wiedervereinigung von „Form und Emotion“ ermöglichen.

Weil die Offenbarung sich auf die menschliche Erkenntnis bezieht, fordert Tillich von der Theologie, dass sie sich insbesondere mit den kognitiven Aspekten der Vernunft zu beschäftigen habe, und zwar - wie schon deutlich wurde – mit ihrer ontologischen polaren Struktur unter den Bedingungen der Existenz. Dabei zeigt sich ihm ein grundlegendes Dilemma in jedem Erkenntnisprozess, in dem nämlich einerseits das Subjekt versuchen muss, sich wie auch immer mit dem Objekt zu verbinden bzw. zu vereinigen. Andererseits ist die unabdingbare Voraussetzung jeder Erkenntnisbeziehung die gegenläufige Tendenz der Distanzierung. Ob Skeptizismus, Kritizismus, Positivismus, Idealismus oder Dualismus, alle erkenntnistheoretischen Ansätze setzen sich mit dieser polaren Spannung auseinander, indem sie entweder die Trennung oder Vereinigung betonen.

Tillich sieht im „beherrschenden Erkennen“⁷, das von der „technischen Vernunft“ bestimmt wird, die Distanzierung dominieren. Es macht alles zu objektivierbaren Gegenständen, die empirisch zu erforschen, berechnen und beherrschen sind. Er erkennt einerseits seinen Erfolg an, seinen genau verifizierbaren Inhalt, mit der sich der Mensch die Dinge als Mittel zu vielerlei Zwecken nutzbar

¹ S I(2), 98

² Vgl. SI (2), 101-105

³ Vgl. SI (2), 105-108

⁴ S I(2), 108

⁵ Vgl. SI (2), 108-113

⁶ S I (2), 113

⁷ Vgl. S I(2), 117ff.

macht und das sich in der Technik machtvoll bestätigt. Andererseits weist er darauf hin, dass ein derart beherrschend-objektivierendes Erkennen alles „jeder subjektiven Qualität [beraubt]“¹. Weil aber jeder Gegenstand, ganz zu schweigen von Tieren und Menschen, auch ein Selbst bzw. eine Selbstzweck hat, lässt es sich nicht völlig mit dem „beherrschenden Erkennen“ erfassen. Insbesondere ein entwickeltes Subjekt wie der Mensch weist zwar auch rational objektivierbare Seiten auf, sein eigentliches Wesen als individuelles Subjekt aber ist nur dem „einenden Erkennen“, das auch Emotionen einschließt zugänglich – allerdings auf Kosten der präzisen Verifizierbarkeit. Tillich weist mit beeindruckenden Formulierungen, die bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben, auf die großen Gefahren hin, wenn wegen dieser Einschränkung sich das beherrschende Erkennen verabsolutiert:

Dann nämlich ist der Mensch „tatsächlich zu dem geworden, als was ihn das beherrschende Erkennen gesehen hat, ein Ding unter Dingen, ein Rad in der alles beherrschenden Produktions- und Konsumptionsmaschine, ein entmenslichtes Objekt der Tyrannei oder ein genormtes Objekt der Instrumente zur öffentlichen Meinungsbildung. Die Entmenslichung im Bereich der Erkenntnis hat tatsächliche Entmenslichung in der Realität hervorgebracht.“² Die Relevanz einer solchen Analyse bestätigen allein schon die oben bereits erwähnen naiven Absolutheitsansprüche einer hirnhysiologischen, neurowissenschaftlichen Forschung.³

Wenn sich Tillich mit historischen Bewegungen, die sich gegen eine solche Dominanz des „beherrschenden Erkennens“ stemmten, kritisch auseinandersetzt, zeichnen sich interessante Anknüpfungspunkte für den Vergleich mit Jaspers ab: Sind doch seiner Ansicht nach Romantik, Lebens- und Existenzphilosophie nicht in der Lage, eine Alternative aufzuweisen zum „beherrschenden Erkennen“. Zwar wehren sie sich zu Recht gegen die Absolutheitsansprüche von distanzierenden Objektivierungen. Wenn sie aber auf der Unfassbarkeit und Unaussprechlichkeit der Natur, des Lebens oder der Existenz bestehen und „einendes Erkennen“ fordern, scheitern sie am Dilemma, dass Erkenntnis eben nur mit distanzierender Analyse und objektivierender Verifizierung zu haben ist.

Darum kann nach Tillich nur die Offenbarung die Erkenntnis bieten, die sowohl den Kriterien distanziert-beherrschender Analyse genügt als auch „vollkommener Einung“.⁴ Um diese Möglichkeit genauer erläutern zu können, hält er es für unabdingbar, dass der Theologe sein ontologisches Verständnis der Wahrheit von den genannten Wahrheitsbegriffen abgrenzt: Als ein grundlegendes gemeinsames Kriterium jeder Wahrheit gilt ihm die Verifizierbarkeit. Er stimmt also auch mit dem Positivismus überein, der auf diesem Kriterium besteht. Allerdings kann er diesem schon nicht mehr folgen, wenn er ausschließlich Sätze anerkennt, die „experimentell bestätigt“⁵ oder logistisch-analytisch sind. Denn durch diese rigorose Einschränkung wäre zum einem der größte Teil der abendländischen Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsproblem überflüssig oder unzutreffend und zum anderen könnte diese Form des beherrschenden Erkennens allein der Komplexität der Wirklichkeit, zu denen auch „Lebensprozesse“ gehören, keineswegs gerecht werden.⁶ „Lebensprozesse haben den Charakter der Ganzheit, der Spontaneität und Individualität. Experimente setzen Isolierung, Regelmäßigkeit und Allgemeinheit voraus.“⁷ Darum können sie ihnen nicht gerecht werden, sondern sind durch „intuitiv-einendes“ bzw. „partizipierendes“ Erkennen zu ergänzen. Auch dies hat sich allerdings ebenfalls zu verifizieren, wenn auch nicht experimentell, sondern dadurch, dass sich der Wissenschaftler mit seiner Erfahrung schöpferisch einbringt, sich also sozusagen mit seinem „Erkenntnisgegenstand“ vereinigt. Die so entstandene Wahrheit, die in ihrer Ganzheit der Einheit des Lebensprozesses entspricht, ist nur dadurch

¹ S I (2), 118

² S I(2), 120

³ Vgl. oben Seite 60

⁴ Vgl. S I(2), 121

⁵ S I(2), 121

⁶ Die Sprachreinigung der „symbolischen, analytischen und semantischen Logistiker“ (V, 213) seiner Zeit hat für Tillich durchaus ihre Berechtigung, allerdings bemängelt er die damit verbundenen Beschränkungen: „Das Unbefriedigende daran ist, daß dieses heutige ‚clearing house‘ einem sehr kleinen Raum gleicht, eher dem Winkel eines Hauses als einem ganzen Haus. Der größte Teil des Lebens bleibt draußen.“ (V, 213)

⁷ S I(2), 124

verifizieren, dass sie diese erhellt, verständlich macht, erklärt und so überzeugt. Darum ist die Verifikation auch nicht endgültig und beliebig zu bestätigen, sondern einmalig und als solche immer nur eine vorläufige, ungenaue, die sich bewährt oder erledigt, und zwar jeweils aufs Neue, weshalb dieselbe Deutung höchst kontrovers beurteilt werden kann.

Tillich verdeutlicht an der historischen Forschung, wie sich oft experimentelle und erfahrungsmäßige Verifikation ergänzen: So hat der Forscher zwar mit empirischen und experimentellen Methoden die Echtheit von Quellen zu untersuchen, allerdings kommt er nicht umhin, ihre Inhalte im ideengeschichtlichen Vergleich zu deuten, indem er sich mit seinen Erfahrungen schöpferisch einbringt. Das hat zur Folge, dass Forscher anhand desselben Datenmaterials zu unterschiedlichen, sogar widersprüchlichen Ergebnissen kommen können, die sich als gleichermaßen überzeugend erweisen.

Tillich weist auch auf philosophische Systeme hin, sie wurden zwar in fast allen Einzelteilen unter verschiedenen Gesichtspunkten, ob unter empirisch-experimentellen, analytischen, rationalen oder pragmatischen, unzählige Male in Frage gestellt oder gar widerlegt. Dennoch können sie Menschen bis heute faszinieren, beeinflussen und wirken weiter „im Lebensprozess der Menschheit, in dem sie sich als unerschöpflich an Bedeutung und an schöpferischer Kraft erweisen.“¹ Eine derartige Verifizierung kann aber ebenso offensichtlich das aus dem Geschichtsprozess aussortieren, was an Überzeugungskraft und Bedeutung eingebüßt hat, unberührt von jeglicher positivistischer, empirisch-exakter Überprüfbarkeit. Auch wenn Tillich diese Form der Verifizierung für „lebenswahr“² als alle anderen hält, so kann sie seiner Ansicht nach dennoch nicht das letztlich unlösbare, grundlegende Dilemma überwinden zwischen dem „beherrschenden“ und „einenden Erkennen“: Darum resümiert er ähnlich prägnant wie Jaspers³: „Beherrschendes Erkennen ist sicher, aber nicht unbedingt bedeutsam, während einendes Erkennen von unbedingter Bedeutsamkeit sein kann, aber keine Sicherheit gibt.“⁴ Daher kann sich für ihn nur die Alternative ergeben, entweder zu resignieren oder die Frage nach der Offenbarung zu stellen.

Doch wird diese Alternative tatsächlich der Wirklichkeit gerecht? Oder neigt nicht auch Tillich hier ähnlich wie Jaspers⁵ seine Analyse zu funktionalisieren? Spitzt er dieses Erkenntnisproblem möglicherweise vereinfachend so zu, dass die Offenbarung sich als Lösung ergibt? Setzt er sich also tatsächlich unvoreingenommen und differenziert mit dem Problem objektivierenden Denkens auseinander und vergleicht ergebnisoffen verschiedene Lösungsmöglichkeiten miteinander? Oder leitet er als Theologe seine Analyse nicht bereits von der Offenbarung ab? Damit würde sich der oben geäußerte Verdacht bestätigen, dass Tillich mit seiner Korrelationsmethode nicht in erster Linie versucht, der Wirklichkeit gerecht zu werden, sondern dass sein theologisches Interesse ihre Darstellung bestimmt.⁶ Allerdings ließe sich dem wiederum wie oben⁷ entgegen, dass Tillich zum einen ein solches Vorgehen von Anfang an offenlegt, indem er auf sein oben skizziertes Erkenntnisleitendes religiöses Vorverständnis hinweist, mit dem er das Wirklichkeitsmaterial sichtet und strukturiert. Zum anderen ist jeder Wissenschaftler auf einen solchen methodischen Zugang angewiesen und damit natürlich auch der Theologe, wenn er die menschliche Situation im Lichte der Offenbarung wahrnimmt und deutet. Tillich war sich also bewusst und legt dies auch offen, dass dabei nicht nur die menschliche Wirklichkeit, sondern auch die Offenbarungsseite mit ihren Symbolen zu interpretieren und aufeinander zu beziehen ist. Das ist zwar Anlass vielfältiger Kritik, auch in dieser Arbeit. Aber ich stimme Tillich wie gesagt zu, dass wir Theologen uns dieser Herausforderung dennoch immer wieder zu stellen haben, auch wenn wir ihr wegen unserer endlichen Begrenztheit letztlich nur unvollkommen gerecht werden können. Und bestätigt nicht die erfolgreiche Wirkungsgeschichte seines eigenen Werkes seine eben erwähnte These, dass auch unvollkommene Systeme das geistige Leben insgesamt beeinflussen können?

¹ S I(2), 126

² S I(2), 127

³ Vgl. oben Seite 92

⁴ S I(2), 127, vgl. auch diese Arbeit, Seite 92f.

⁵ Vgl Kapitel 3.1.4.5. Existentielles Anliegen statt Erkenntnisinteresse (Seite 73)

⁶ Vgl. Seite 226

⁷ Vgl. Seite 226

Die Offenbarung kann nur darum eine Lösung für die genannten Probleme sein, so Tillich, weil sie auf ein „echtes Mysterium“¹ hinweist, also auf etwas, das die Grenzen der gescheiterten Vernunft transzendiert. Tillich kommt hier der Terminologie Jaspers sehr nahe, wenn er feststellt: „Die Vernunft erreicht ihre Grenze, sie wird auf sich selbst zurückgeworfen und dann wieder in ihre Grenzsituation hineingetrieben.“² Darum muss die unzugänglich Offenbarung unserer Vernunft einerseits als Abgrund und Nichtsein erscheinen, andererseits kann sie sich aber nur so symbolisch als der Grund des Seins offenbaren. Tillich greift zudem wie oben bereits erwähnt mit den Hinweisen auf das Nichts, den „ontologischen Schock“ bzw. „das mysterium tremendum“ sowie das „mysterium fascinosum“ hier einmal mehr Gedanken des von ihm geschätzten Rudolf Otto auf.³ Dieses „Mysterium [...] geht uns unbedingt an, weil es der Grund unseres Seins ist.“⁴ In unserer Beziehung zu ihm unterscheidet Tillich eine „gebende“, „objektive Seite“ der Offenbarung, die er als „Wunder“ bezeichnet und eine „empfangende“, „subjektive“, der er den Begriff der „Ekstase“ zuordnet.⁵

Wie Tillich auch⁶ an anderer Stelle, insbesondere in der Auseinandersetzung mit Karl Barth⁷, betont, verneint bzw. zerstört die Offenbarung in der „Ekstase“ keineswegs die Vernunft, sondern sie ermöglicht ihr eine neue Erkenntnisdimension. Diese transzendiert die Endlichkeit ihrer rationalen „Subjekt-Objekt-Struktur“⁸, „in Bezug auf das, was uns unbedingt angeht, nämlich auf das Mysterium des Seins.“ D.h.: „Ekstatische Vernunft bleibt Vernunft; sie empfängt nichts Irrationales oder Antirationales – was nicht ohne Selbstzerstörung möglich wäre“⁹ – für Tillich ein Merkmal dämonischer Besessenheit, die den Prinzipien der Vernunft widerspricht und so nichts offenbaren kann, sondern sie „macht blind“¹⁰.

Diesen Kriterien, die auch für den Vergleich mit Jaspers ergiebig sind, hat ebenfalls die objektive Seite der Offenbarung zu genügen. Tillich lehnt darum strikt alle Wundergeschichten ab, die eine absurd-widervernünftige, aber „übernatürliche Durchbrechung der Naturprozesse“¹¹ verabsolutieren. Statt vom missverständlichen, aber noch unersetzlichen, Begriff des Wunders sollte daher eigentlich von „zeichengebenden Ereignissen“¹² gesprochen werden, die auf die objektiven Aspekte der Offenbarung hinweisen: auf die „Manifestation des Seinsgeheimnisses“¹³. Ein Wunder hat demnach drei Kriterien zu genügen: Es ist erstens ein ungewöhnliches Ereignis, das erschüttert, ohne die vernünftigen Strukturen der Realität in Frage zu stellen. Zweitens weist es auf den Grund des Seins hin und drittens ist es in einer ekstatischen Erfahrung zugänglich. Wenn es also ungewöhnlich ist, aber nicht erschüttert, hat es keine „Offenbarungsmacht“¹⁴. Wenn es zwar erschüttert, aber nicht auf den Seinsgrund verweist, ist es dämonische Zauberei. Wenn die Offenbarung schließlich nicht in einem ekstatischen Ereignis erfahren wird, liegt kein Wunder vor, sondern nur der Bericht von einem Wunder.

Daraus ergeben sich für Tillich entscheidende notwendige Konsequenzen: Jedes spektakuläre Ereignis, das aufgrund angeblich übernatürlicher Eingriffe Vernunft und Naturgesetzen widerspricht, kann er nur wie die „Besessenheit“ als dämonisch bezeichnen, weil es die Strukturgesetze des Seins zerstört. Gott als der Grund des Seins würde so mit einem Zauberer verwechselt, mit dem Urheber einer dämonischen Aufspaltung des Seins. In dieser Deutung geriete Gott sogar in Widerspruch zu sich selbst. Tillich hält darum kompromisslos fest: „Jedenfalls ist eine

¹ Vgl. S I(2), 131-135

² S I(2), 137

³ Zu dieser Bedeutung Rudolf Ottos vgl. oben Seite 125ff.

⁴ S I(2), 134

⁵ Vgl. S I(2), 135ff.

⁶ S I(2), 141

⁷ Zu Tillichs Kritik an Barths Offenbarungsverständnis vgl. VII, 256ff.; vgl. auch das Kapitel 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen Theologie (Seite 292)

⁸ S I(2), 135

⁹ S I(2), 135

¹⁰ S I(2), 138

¹¹ S I(2), 141

¹² S I(2), 139

¹³ S I(2), 140

¹⁴ S I(2), 141

supranaturalistische Theologie als untragbar abzulehnen, die Modelle der Besessenheit und Zauberei benutzt, um das Wesen der Offenbarung zu beschreiben, und damit die subjektive und die objektive Vernunft der Zerstörung preisgibt.¹ Dass sich Tillich hier ungewöhnlich scharf abgrenzt, ist folgerichtig. Sieht er in einem solchen Verständnis doch den Kernbestand seiner Herzensanliegen bedroht: die unerträgliche Aufspaltung zwischen Religion und Kultur bzw. Philosophie zu überwinden. Sie kommt auch in solch absurden Wundergeschichten zum Ausdruck, wenn ohne Not Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken in sinnlose Gegensätze getrieben werden. Geht es ihm doch – wie fast der gesamte „Tillich-Hauptteil“ verdeutlicht – gerade darum, diese Grenzkonflikte zu überwinden, die seiner Ansicht nach seit Thomas von Aquins Ansatz das abendländische Denken beherrschen.²

Darum sieht er in der wissenschaftlichen Vernunft natürliche Verbündete. Können doch Naturwissenschaft, Psychologie oder historische Forschung alle genannten Formen supranaturalistischen Aberglaubens oder dämonischer Entstellungen tatsächlicher Offenbarungen, Wunder und Ekstasen als unsinnig entlarven. Der Offenbarung selbst dagegen kann die Vernunft nicht schaden, sie also etwa entleeren. Sie schützt sie vielmehr, wie auch die Offenbarung nicht in der Lage ist, die Vernunft in Frage zu stellen, weil sie unterschiedlichen Dimensionen angehören. Andererseits hält Tillich daran fest, dass alles zum Medium der Offenbarung werden kann: Natur, Gegenstände, Geschichte, Gruppen, Personen und insbesondere das Wort. Offenbarung durch die Natur darf allerdings keineswegs mit „natürlicher Offenbarung“ verwechselt werden, ohnehin ein widersprüchlicher Begriff. Denn wenn es sich um Offenbarung handelt, ist sie wie gezeigt ein Wunder und kein natürlicher Vorgang und wenn es sich um Erkenntnis natürlicher Vorgänge handelt, ist sie keine Offenbarung. Natürliche Erkenntnis oder sogenannte „natürliche Theologie“ sind also niemals Offenbarung noch kann aus ihnen die Offenbarung abgeleitet werden, sie können aber zur Frage nach der Offenbarung führen, also nur bis zu der Grenze, wo sich Offenbarung Ekstase und Wunder ereignen, die auf den Seinsgrund verweisen.

Darum lassen sich Offenbarung auch nicht durch bestimmte Eigenschaften oder Handlungen auslösen oder kontrollieren, weder durch Priester, Propheten oder Heilige noch gottesdienstliche Rituale oder Worte. Sie ereignen sich als Wunder, also als etwas Unvorhersehbares, Unerhörtes, Unverfügbares immer dann, wenn Medien für den Seinsgrund transparent und so zum „zeichengebenden Ereignis für andere werden.“³

Tillich sieht im Wort das zentrale Medium menschlicher Mitteilung, das sowohl der rationalen Struktur der Wirklichkeit als auch des Menschen entspricht. Weil es darum auch für die Offenbarung von entscheidender Bedeutung ist, versucht beispielsweise Karl Barth, aus der Theologie eine Lehre vom Wort Gottes zu machen.⁴ Für Tillich ist dies zwar eine verständliche, aber problematische Deutung, wenn Offenbarung so auf das eigentliche sprachliche Wort beschränkt und die Offenbarungen in allen anderen Medien unberücksichtigt bleiben. Dies widerspricht jedoch nicht nur dem biblischen Befund und darum ist die spezifische Bedeutung des Wortes so zu erweitern, dass es Offenbarungen in alle Medien umfasst. Allerdings schmälert dies keineswegs die einzigartige Bedeutung des Wortes, denn „es ist ein notwendiges Element aller Offenbarungsformen. Weil der Mensch nur durch die Macht des Wortes Mensch ist, deshalb gibt es nichts wahrhaft Menschliches ohne das Wort“⁵. Tillich spricht sogar vom „schweigende[n] Wort“⁶, um zu bekräftigen, wie unverzichtbar diese Medium bei der Offenbarung ist.

Allerdings gelten auch hier die genannten Kriterien: Die Offenbarung schafft also weder eine neue Sprache, noch zerstört sie die vertrauten vernünftigen sprachlichen Strukturen und Inhalte, auch wenn sie dabei für etwas Unaussprechliches transparent wird, was sie transzendiert: für „die Tiefe

¹ S I(2), 141

² Zu Tillichs Sicht dieses grundlegenden Grenzkonflikt und seinen Versuchen, ihn zu überwinden vgl. nur als zwei Beispiele unter vielen die Kapitel 3.2.2.1. Die Grenze zwischen Religion und Kultur als Herausforderung (Seite 120) oder 3.2.3.1.2. Die Herausbildung des „Wegs der Heilsoffenbarung“ (Seite 189)

³ S I(2), 147

⁴ „Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie - von der Sprache her“ vgl. Ringleben, 2015

⁵ S I(2), 150

⁶ S I(2), 150

des Seins und Sinn.“¹ Darum transportiert das „Wort Gottes“ auch keinerlei verfügbare und reproduzierbare Informationen, die zwar im besten Falle von Interesse für die Erkenntnis oder Ethik wären, aber keine Kennzeichen von Offenbarungen aufwiesen. Offenbarung bleibt also immer an die Offenbarungskonstellation gebunden, kann niemals aus ihr gelöst werden und sich in wissenschaftliche Erkenntnisse einmischen, geschweige denn mit ihnen in Widerspruch geraten. Tillich lässt nur eine Ausnahme zu: Wenn sich nämlich jemand unter Vorspiegelung angeblicher wissenschaftlicher Ansprüche in Belange von unbedingter Relevanz einmischt, sind solche Anmaßungen als unzutreffende Entstellungen zu entlarven. „Das ist jedoch ein religiöser Kampf in der Dimension der Offenbarungserkenntnis und kein Widerspruch zwischen Offenbarungserkenntnis und gewöhnlicher Erkenntnis.“²

Weil es sich bei der Offenbarung um „Erkenntnis Gottes“³ handelt, ist sie für die endlich-bedingte Erkenntnis analog oder symbolisch, auf diesen Zusammenhang ist im nächsten Kapitel genauer einzugehen.

Tillich unterscheidet innerhalb der Offenbarungskorrelation „originale und abhängige Offenbarungen“⁴: Durch Personen wie die Propheten oder Jesu ereignen sich originale Offenbarungen unmittelbar für eine Gruppe von Zeitgenossen und indirekt „abhängige Offenbarungen“ für alle nachfolgenden Generationen. Originale Offenbarungen begründen somit eine Offenbarungskonstellation von Wunder und Ekstase, die so vorher nicht vorhanden war, während für die nachfolgenden die ursprüngliche zur „gebenden“ „abhängigen“ Offenbarung wird. Mit jedem neuen Adressaten kann es somit zu neuen abhängigen Offenbarungen kommen, welche die gesamte Korrelation ändern, wenn der Heilige Geist Menschen in Beziehung mit ihrem Seinsgrund bringt und verändert. Einmal mehr besteht Tillich darauf, dass dies niemals durch die Menschen oder Worte selbst möglich ist, sondern immer nur durch das, was sie transzendiert und in ihnen transparent wird.

Kann diese Unterscheidung wirklich restlos überzeugen? In der Darstellung Tillichs haben „originale Offenbarungen“ im Vergleich zu abhängigen etwas von einer - überspitzt formuliert - *creatio ex nihilo*. Aber stehen nicht auch jeder Prophet und Jesus selbst in komplexen Korrelationen mit Traditionen oder Offenbarungen, von denen sie „abhängig“ sind? Ist nicht überhaupt die gesamte Geschichte ein Strom von wechselseitigen Einflüssen und Abhängigkeiten? Wenn Tillich darauf besteht, dass die vernünftigen Strukturen des Denkens und Seins unangetastet in Kraft bleiben, dann muss er doch offensichtlich auch die geistigen Interdependenzen mitberücksichtigen. Steht andererseits die These, dass sich in der Offenbarung etwas ungewöhnlich Neues, Unableitbares, Unaussprechliches und Unverfügbares ereignet, zu diesen Wechselbeziehungen nicht im Widerspruch? Spätestens dann, wenn das „Wort Gottes“ im gesprochenen Wort transparent wird, müssten sich doch auch Zusammenhänge mit dem geistigen Kontext zeigen. Hinzu kommt, dass bei Tillich die Offenbarung weniger als ein unfassbares göttliches Mysterium erscheint, weil er sie konsequent ontologisch interpretiert, also durchaus mit vernünftig ableitbaren Kriterien, die nur im Zusammenhang mit den großen Traditionen des abendländischen Denkens vorstellbar sind. Denn Offenbarungen sollen in seinem Verständnis gerade keine Fremdkörper sein, wie er betont, welche die menschlichen Sinnstrukturen zerstören, sondern sie werden von traditionellen menschlichen Kulturformen aufgenommen.⁵

Wie aber soll dies möglich sein, wenn Offenbarungen alles Menschliche transzendieren und niemals Wissen werden können, weil es dann immer nur noch theoretische Information über Bedingtes wäre? Hilft hier der Hinweis auf Wunder und Ekstase tatsächlich weiter? Obwohl also Tillich eigentlich - wie mehrfach erwähnt - auf die Einheit jenseits der Gegensätze abzielt⁶, sind wir damit auch bei ihm auf das - vielleicht unlösbare - Dilemma der Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem gestoßen, wenn auch an anderer Stelle als bei Jaspers, wie später noch zu erläutern

¹ S I(2), 149

² S I(2), 157

³ S I(2), 157

⁴ Vgl. S I(2), 151-154

⁵ Vgl. VII, 257

⁶ Zu Tillichs Intention, auf die Einheit jenseits der Gegensätze abzielen, vgl. z.B. oben die Seiten 115f.

ist.

Dieser „Grenzkonflikt“ zeigt sich auch in den Kriterien, die Tillich für die „letztgültige Offenbarung in Jesus als dem Christus“¹ entwickelt: Sie beziehen sich insofern ebenfalls auf die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem, als für ihn eine „Offenbarung [...] letztgültig und normgebend [ist], wenn sie die Macht hat, sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren.“² Diese Definition ergibt sich zwangsläufig aus den bisherigen Grenzbestimmungen: Kann sich doch das Unbedingte nur im Medium des Bedingten offenbaren, so dass sie sich nur dann als das Unbedingt-Letztgültige erweisen kann, wenn sich das Offenbarungsmedium selbst völlig aufgibt, „opfert“ und so für den Grund des Seins transparent wird. Um allerdings in der Lage zu sein, sich selbst ganz aufzugeben, muss es – so Tillich – „sich völlig besitzen. Und nur der kann sich völlig besitzen – und deshalb sich aufgeben –, der mit dem Grund des Seins und Sinns ohne Entfremdung und ohne Entstellung verbunden ist.“³ Diesen Kriterien muss jede Offenbarung genügen, nach christlicher Vorstellung ist dies in Jesus Christus vollkommen der Fall: Er opfert sich nämlich selbst in seiner Konkretheit im Symbol des Kreuzes als Jesus dem Christus, der für das „Neue Sein“, die Einheit mit Gott steht. Wie auch Ulrich Barth bestätigt, darf Tillichs Christologie keinesfalls einseitig von der Logos-Lehre oder vom Neuen Sein her interpretiert werden, sondern die hier entwickelte „theologia crucis bildet vielmehr einen integralen Bestandteil“⁴. Er verweist insbesondere auf die in diesem Kapitel interpretierten Teile der Prolegomena zur Systematischen Theologie,⁵ wenn er den Vorzug darlegt, dass sich hier „Kreuzestheologie und Symboltheorie förmlich miteinander verschränken“⁶ und so letztlich Tillichs Protestantisches Prinzip begründen.⁷

Damit kann er, indem er einmal mehr darauf besteht, die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem zu beachten, alle dämonischen Ansprüche jeder Religion oder Kirche abwehren, die sich als Bedingtes missversteht, indem sie sich als Medium verabsolutiert und so als Endlich-Bedingtes heteronome Zwänge ausübt. Keinerlei Religionen können also universal, „normgebend“ oder „letztgültig sein, auch das Christentum nicht. „Aber das, wovon es Zeugnis ablegt, ist letztgültig und normgebend.“⁸

Allerdings gehören zur Offenbarung nicht nur der gebende Grund des Seins in Christus notwendig, sondern auch die Aufnehmenden, beide, Kirche und Christus, sind nicht ohne den jeweils anderen, weil die Offenbarung immer korrelativ ist.

Deshalb hält Tillich auch eine Offenbarungsgeschichte für notwendig, da nur so die die normgebende Letztgültigkeit vorbereitet, erkannt und aufgenommen werden kann. Er bemüht einmal mehr seinen „Dreischritt“, wenn er die kritisiert, die eine solche Offenbarungsgeschichte mit der Kultur- oder Religionsgeschichte identifizieren, weil sie damit den Begriff letztgültiger Offenbarung aufheben. Eine neo-orthodoxen Theologie andererseits, die an einer letztgültigen Offenbarung nicht nur festhält, sondern sie sogar verabsolutiert, bestreitet so eine Offenbarungsgeschichte. Wenn ihr Tillich zu Recht vorwirft, die Offenbarung damit zu einem „Fremdkörper“ zu machen, der entweder die menschlichen Kulturformen zerstört oder von diesen abgestoßen wird, wiederholt er nur die Vorwürfe, die er bereits 1923 und insbesondere 1935 in der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie formulierte.⁹ Denn Gott handelt durch und mit Menschen und eliminiert diese nicht, indem er sie durch neue Geschöpfe ersetzt. Wenn jemand also die Offenbarungsgeschichte ablehnt, „entmenslicht er den Menschen und dämonisiert Gott.“¹⁰

¹ Vgl. S I(2), 158-164

² S I(2), 159

³ S I(2), 160

⁴ Barth, Ulrich, 2011, 20

⁵ Vgl. S I(2), 159-164

⁶ Barth, Ulrich, 2011, 20

⁷ Zu diesen Zusammenhängen zwischen Tillichs christologischer Kreuzestheologie und seinem Protestantischem Prinzip vgl. Barth, Ulrich, 2011, 13-37

⁸ S I(2), 163

⁹ Vgl. die Auseinandersetzungen mit Karl Barth und Friedrich Gogarten „Kritisches und positives Paradox“ (VII, 216-225) und „Von der Paradoxie des ‚positiven Paradoxes‘“ (VII, 226-243) sowie die Abhandlung „Was ist falsch in der ‚dialektischen‘ Theologie?“ (VII, 247-262)

¹⁰ S I(2), 166

Gegenüber diesen einseitigen Alternativen kommt für Tillich darum nur die Synthese in Frage, die auf der Korrelation von letztgültiger Offenbarung und Offenbarungsgeschichte besteht.

Die Offenbarungsgeschichte wird in seiner Sicht durch drei Tendenzen vorbereitet und begleitet: „durch Bewahrung, Kritik und Erwartung.“¹ Unter Bewahrung versteht er die priesterliche Aufgabe, Medien der Offenbarung als „sakramentale Objekte“² zu bewahren und zu überliefern. Diese „sakramental-priesterliche Substanz“³ ist unverzichtbar, weil sich Offenbarung nur durch ein Medium vollziehen kann. Allerdings erliegt sie allzu oft der Gefahr, sich mit der Offenbarung zu verwechseln und dämonisch zu verabsolutieren. Gegen solche Entstellungen, die einen Rückfall in eine Vorbereitungsstufe bedeuten, richten sich mystische, rationale und prophetische Kritiker, die somit alle ihre Berechtigung haben. Die mystische Kritik glaubt, die mediale Basis ganz verneinen und sich – weltflüchtig – mit dem unanschaulichen Urgrund, der jedem Moment gleichzeitig ist, vereinen zu können. Die prophetische dagegen transzendiert die pervertierte sakramentale Praxis, indem sie auf eine Veränderung der Wirklichkeit abzielt, also auf eine zukünftige konkrete Erfüllung.

Einerseits setzen sich also die „vorbereitenden“ und „abhängigen Offenbarungen“ fort, andererseits können sie die „originale“, „normgebende“ und „letztgültige Offenbarung“ nicht überbieten, sondern haben ihren Kriterien zu entsprechen. Dies ist notwendig, weil alles, was in der Zeit geschieht, fragmentarisch und zweideutig ist. Deshalb weiß das Christentum von einer letzten Offenbarung, die im Übrigen nicht von einer letzten Erlösung zu trennen ist, wie überhaupt Tillich darauf besteht, dass zur Offenbarung wegen ihres existentiellen Charakters immer die Erlösung gehören muss. Mit der Vollendung des „Reich Gottes“ hat sich somit auch die universale Offenbarung und Erlösung erfüllt und „Gott wird sein alles in allem.“⁴

Die letztgültige Offenbarung überwindet zwangsläufig die Konflikte zwischen „Autonomie und Heteronomie“, „Relativismus und Absolutismus“ sowie „Formalismus und Emotionalismus“, weil sie die essentielle bzw. theonome Einheit mit dem Grund des Seins wiederherstellt.

Indem sie in der „autonomen Vernunft“ die göttliche Substanz transparent macht, verhindert sie deren Sinnentleerung. Weil sie außerdem so deutlich macht, dass nicht das endliche Medium, sondern nur die Offenbarung Geltungsansprüche erheben kann, ist die Gefahr der Heteronomie gebannt. Diese Theonomie verwirklicht sich korrelativ in der „Kirche als Gemeinschaft des Neuen Seins“⁵, strahlt aber in alle Bereiche des Lebens und der Kultur als ihre Tiefe und Mitte.

Im „Neuen Sein“ des Christus ist auch der Konflikt zwischen „Relativismus und Absolutismus“ überwunden, weil damit im möglichst Konkreten, im historischen Leben einer Person, sich das Absolute und Universale der „letztgültigen Offenbarung“ verwirklicht. Die rational unfassbare Lösung dieses Konflikts, die in der „Tiefe der Vernunft“ liegt, lässt sich rational nur als Widerspruch ausdrücken, als Paradox. Eine Stärke dieser Deutung Tillichs ist, dass er die Vernunft gegenüber der Offenbarung nicht diskreditiert oder gar aufheben will. Sondern er bestätigt sie vielmehr, weil er mit dem Paradox zwar ihre Grenzen gegenüber der Offenbarung aufzeigt, allerdings mithilfe der Vernunft.

Schließlich ist in der essentiellen Einheit der Offenbarung auch der Konflikt zwischen „Formalismus und Emotionalismus“ überwunden. „Das Mysterium des Seinsgrundes erscheint sowohl in seinen rationalen Formen als auch in unserer emotionalen Teilnahme an dem, was diese Formen trägt.“⁶ Die „letztgültige Offenbarung“ kann darum den Konflikt zwischen rational-distanzierter, technischer Vernunft und emotional-existentieller „Erkenntniseinung“ lösen, weil die Wahrheit diese Alternative transzendiert und so theonom vereint, was unsere Person ganzheitlich bestimmt.

In der existentiellen Situation ist diese Überwindung allerdings nur fragmentarisch, aber von der Hoffnung auf völlige Erlösung getragen: Daher besteht in der Zeit stets die Gefahr, dass sich die

¹ S I(2), 167

² S I(2), 167

³ S I(2), 167

⁴ Vgl. S I(2), 175 und 1 Kor 15,28

⁵ S I(2), 176

⁶ S I(2), 182

„sakramentale“ Basis, die endliche Kirche, verabsolutiert und heteronom wird. Oder Jesus Christus wird auf seine angeblich absolut gültige Lehre reduziert und so seiner Konkretheit bzw. als außergewöhnliche Persönlichkeit und Religionsstifter seiner Absolutheit beraubt. Schließlich drohen sich immer wieder die existentiell-emotionalen oder rationalen Aspekte zu verabsolutieren, miteinander in Konflikt zu geraten und sich ideologisch zu entstellen.

Tillich besteht darauf, dass also nicht die Vernunft diskreditiert werden darf, denn nicht sie ist das Problem, sondern – was für jeden Teil der Wirklichkeit gilt – ihre existentielle Entstellung und Erlösungsbedürftigkeit. Denn der Logos der allgemeinen Vernunft, mit dem sich die Philosophie beschäftigt, ist identisch mit dem der Offenbarung und Theologie. Dieses Wissen bestimmte, wie bereits erwähnt, die franziskanische Schule beispielsweise eines Alexander von Hales oder Denker, die sich der Analogia bedienten¹, und ermöglichte so die fruchtbare Synthese von Glauben und Denken.² Tillich sieht demgegenüber einen vorherrschenden unproduktiven Gegentrend, der die Spaltung verfestigt und „mehr manichäisch als christlich“³ erscheint. Er reicht von Thomas von Aquin, Duns Scotus über Ockham bis zur reformatorischen Theologie, Kierkegaard und einer Neu-Orthodoxie. Er zeigt sich in „überraschendem Einverständnis“⁴ mit diesen theologischen Denkern auch „auf der Gegenseite im Naturalismus und Empirismus“⁵.

Die Beziehung bzw. Grenze zwischen dem „Grund des Seins“ und seinem Offenbar-Werden kann die Vernunft allerdings immer nur symbolisch umschreiben, z.B. als personales Verhältnis oder „Wort Gottes“, worauf im nächsten Kapitel genauer einzugehen ist.

3.2.3.5.6.c. Symbol, Existenz und Angst⁶

Wie das bisher über Vernunft und Offenbarung Erarbeitete verdeutlichtet, hat sich Tillich sein Leben lang mit der Grenze und dem Zusammenhang zwischen Bedingtem und Unbedingtem beschäftigt. Dieses Lebensanliegen begründet auch die große Bedeutung des Symbolbegriffs in seinem Werk: Ist er für ihn doch das „Bindeglied, das die philosophische Erkenntnis mit der christlichen Offenbarung verbindet“⁷. Im Einzelnen geht es Tillich also einmal mehr um die Grenzbestimmung zwischen endlich-bedingtem Sinn oder Seiendem und dem unbedingten Sinn oder Sein-Selbst. Er variiert folglich auch mit seinem Symbolverständnis nur eins seiner Lebensthemen, wie es diese Arbeit bisher aufzeigt. Dabei bekräftigt Tillich selbst⁸ und die Forschung auch hinsichtlich des Symbols, was oben grundsätzlich über seine lebenslange, kontinuierliche Beschäftigung mit zentralen menschlichen Grenzfragen festgestellt wurde: Auch „das Thema ‚Symbol‘ zieht sich wie ein roter Faden durch sein ganzes Werk hindurch und lässt bis in das Spätwerk hinein eine grundsätzliche Kontinuität erkennen“⁹, und zwar seit seiner frühen Beschäftigung mit Schelling.¹⁰

¹ Zu Tillichs Verständnis der Analogia Entis im Vergleich mit Jaspers' Sicht vgl. das Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

² Zur franziskanischen Schule vgl. oben auch die Seiten 174f., 210

³ S I(2), 184

⁴ S I(2), 183

⁵ S I(2), 183; zu dieser Entwicklung, welche die Spaltung zwischen Glauben und Denken verstärkt, vgl. Kapitel 3.2.3.1.2. Die Herausbildung des „Wegs der Heilsoffenbarung“ (Seite 189)

⁶ Einen Überblick über Tillichs Symbolverständnis in seiner lebenslangen Kontinuität bieten die unter dem Titel „Religiöser Symbolismus“ (V, 187-244) und „Die religiösen Symbole“ (VIII, 141-148) zusammengefassten Texte, die im Zeitraum zwischen 1930 bis 1961 erschienen; Auseinandersetzungen in der Sekundärliteratur unter Berücksichtigung existentieller Aspekte und des Angstbegriffs bieten z.B. Danz/Schübler, 2015; Henel, 1981, 54-59; Hertel, 1971, 78-84; Jahr, 1989, 387-412; Moxter, 2015, 195-214; Murrmann-Kahl, 2011, 23-46; Rössler, 2011, 61-87; Schmitz, 1966, 54-104; Schneider, 2013; Schübler, 1989, 155-177; Ders., 2007, 24-39; Schütz, 2011, 327-345; Sturm, 2015, 91-118; Wenz, 1979, 161-190; Wittekind, 2011, 89-199;

⁷ Dibelius, 1962, 4

⁸ Welche Bedeutung das Symbol für Tillich hat, zeigt sich in seiner Beschäftigung mit diesem Thema in allen Phasen seines Schaffens von 1930 bis 1962, vgl. Seite 238 Anm. 6; Schübler weist außerdem darauf hin, dass Tillich seine frühen Dogmatik-Vorlesungen von 1925-1927 (Vgl. E XIV) ursprünglich unter dem Titel „Die Wissenschaft vom religiösen Symbol (Dogmatik)“ (E XIV, XXX) veröffentlichen wollte (Vgl. Schübler/Sturm, 2007, 47).

⁹ Schübler/Sturm, 2007, 47; zu der Kontinuität grundlegender thematischer Aspekte des Werks Tillichs vgl. oben z.B. die Seiten 24f. oder 26, insbesondere auch Seite 26 Anmerkung 8

¹⁰ Zum Einfluss Schellings vgl. Dienstbeck, Schelling, 2015, 49-72; Korsch, 2015, 27-48

Wie oben ausführlich analysiert, bemüht er sich bereits in seiner Rede „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ die Kluft zwischen bedingten kulturellen Inhalten und dem religiösen Unbedingten zu überwinden.¹ Damit sieht er sich schon in diesem programmatischen Frühwerk mit der Herausforderung konfrontiert, dass der existentielle Gehalt des Glaubens, das Unbedingte, einer unmittelbaren Beschreibung, wie sie für endlich-bedingte Gegenstände angemessen ist, unzugänglich bleibt. Er muss daher anders, nämlich symbolisch umschrieben werden². Denn das symbolische Verständnis bezieht sich auf eine „Wirklichkeit“, die jede menschliche Erfahrung und endliche Wirklichkeit und damit auch die gegenständliche Schicht des Symbols unendlich transzendiert.³ Andererseits besteht auch eine Beziehung zu ihr, weil das Symbol auch wie alles an dieser in allen Dingen wirksamen Wirklichkeit partizipiert, auf die es dadurch mit indirekten Aussagen hinweisen kann. Ein „symbolischer Ausdruck ist ein solcher, dessen gewöhnlicher Sinn durch das, auf das er hindeutet, verneint wird. Aber er wird nicht nur verneint, sondern auch bejaht - als symbolisches Material für das Unendliche.“⁴ Diese Verneinung des wörtlichen Sinnes ist also keine Einschränkung, als handle es sich nur um ein Symbol⁵, sondern eine Erweiterung: Es ist vielmehr „nichts Geringeres als ein Symbol“⁶, weil es über das Endlich-Bedingte hinaus zielt auf die unfassbare „letzte Wirklichkeit“, die den Glauben begründet. Letztlich gegenüber Gott oder dem „Sein-Selbst“ wird demnach versucht, mit dem Symbol das angemessene Verhältnis zum Ausdruck zu bringen. Ein buchstäbliches Verständnis dagegen wäre völlig unangemessen, weil es auf Bedingtes beschränkt bleibt und so das Unbedingte zum erfassbaren Endlichen degradiert bzw. das Bedingte zum Götzen macht bzw. dämonisch verabsolutiert, was zu Absurditäten führen muss. Nach Tillichs Methode der Korrelation eröffnet das Symbol nicht nur auf der einen Seite ansonsten unzugängliche Bereiche des Unbedingten, sondern andererseits auch unbewusste „Schichten unserer Seele“⁷.

Für diese Wirklichkeitsbereiche, die miteinander korrelieren, verwendet Tillich in den zitierten Ausführungen zum Symbol im Übrigen noch den Begriff der „Schicht“ neben der Metapher „Dimension“.⁸ Später sollte er – wie bereits erwähnt – den Ausdruck „Schicht“ entschieden ablehnen: In der Einleitung zum dritten - 1963 erschienen - Band der „Systematischen Theologie“ ersetzt er ihn völlig durch die Metapher der Dimension, weil sie seinen universalen Begriffen des „Lebens“ und der „Zweideutigkeit“ weitaus besser gerecht wird.⁹ Kann sie doch im Gegensatz zum dualistischen Begriff der „Schicht“ die „Einheit des Lebens jenseits seiner Konflikte sichtbar“¹⁰ machen, was zu seinen grundlegenden Lebensanliegen gehört, wie sich wiederholt bestätigte.

Eine solche Unterscheidung berücksichtigt er dagegen beispielsweise in seiner Abhandlung „Das Wesen der religiösen Sprache“¹¹ von 1959 noch nicht und er betont daher im Anschluss an C. G. Jung, das Symbol wurzle in tieferen Schichten unseres Selbst und kann diese bei angemessenem Gebrauch auch erschließen. Es wird je nach Bedarf aus dem sogenannten „kollektiven Unbewussten“ geboren und stirbt, wenn der Bezug zu diesem sozialen Kontext verloren geht.¹² Darum lässt es sich nicht vorsätzlich erfinden und beliebig auswechseln wie das Zeichen, das nicht in diesem unbewussten gewachsenen Zusammenhang steht und auch nicht wie das Symbol an der Wirklichkeit partizipiert, auf die es verweist.¹³

Tillich beschreibt hier ohne Zweifel einen zutreffenden Aspekt des Symbols. Spitzt er dabei aber

¹ Vgl. oben das Kapitel 3.2.1.1. Einleitender Überblick: „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (Seite 105)

² Zu dem über das Symbol Gesagte vgl. auch Schüßler, 1986, 134-138

³ Zu einem interessanten Versuch, auf Tillich Symboltheorie den oben mehrfach angesprochenen Wittgenstein mit seinen theologisch gedeuteten Sprachparadigmen anzuwenden vgl. Schneider, 2013

⁴ I, 277f.

⁵ Zur Auseinandersetzung mit dem Vorwurf „Nur ein Symbol?“ vgl. V, 220 oder VIII, 142

⁶ VIII, 142

⁷ V, 216

⁸ Vgl. z.B. VIII, 140, wo Tillich die Begriffe „Schichten“ und „Dimensionen der Wirklichkeit“ noch synonym verwendet.

⁹ Zu den Vorteilen der Metapher der „Dimension“ gegenüber der der „Schicht“ vgl. oben Kapitel 3.2.2.4.1. Verbindendes („Dimension“) statt Trennendes („Schicht“) (Seite 144)

¹⁰ S III, 26

¹¹ Vgl. V, 213-222

¹² Vgl. auch VIII, 140

¹³ Vgl. V, 213f.

nicht einmal mehr vereinfachend auch einige Gegensätze zu¹, wenn er damit auf den entscheidenden Unterschied zum Zeichen hinweist, um seine These zu verdeutlichen? Zeichen lassen sich zwar - wie das Wort „Schreibtisch“, das Tillich als Beispiel anführt - in der Tat problemloser als Symbole auswechseln. Und in diesem Fall verweist diese Buchstabenkombination auch ausschließlich auf einen eindeutig bestimmten Gegenstand, während ein Symbol wie das Kreuz über den bezeichneten Gegenstand ins Offene hinausweist. Sind die sonstigen Unterscheidungsmerkmale aber tatsächlich ebenso eindeutig. Entstehen, entwickeln sich und verschwinden mit der gesamten Sprachgeschichte nicht auch Zeichen, Bezeichnendes und Bezeichnetes, ebenso wie Symbole in unbewusst-kollektiven, historischen Prozessen?

Wenn Tillich mit Gott das „grundlegende Symbol für das, was uns unbedingt angeht,“² bestimmt, thematisiert er einmal mehr den entscheidenden Grenzkonflikt zwischen Unbedingtem und Bedingtem. Gibt es doch seiner Ansicht nach für das Symbol „Gott“ nichtsymbolische und symbolische Aussagen, die strikt zu unterscheiden sind: Der Satz, „daß Gott das Sein-Selbst ist“³, kann nicht symbolisch verstanden werden, denn er „weist nicht über sich selbst hinaus. Was er sagt, meint er direkt und eigentlich.“⁴ Dies trifft – so Tillich - auch auf Ausdrücke zu wie „Grund des Seins“, „Macht des Seins“, „letzte Wirklichkeit“ oder das „Absolute“⁵. Sind solche Aussagen differenziert genug und daher völlig einsichtig? Zwar können Begriffe wie „Sein“ oder das „Absolute“ in der Tat wegen ihrer Abstraktheit nichtsymbolisch verstanden werden. Erscheint das aber für Ausdrücke wie „Grund“ bzw. „Macht des Seins“ oder „letzte Wirklichkeit“ nicht zweifelhaft. Sind sie nicht unserer endlich-bedingten, teils sogar räumlichen Vorstellungswelt entnommen und darum notwendig auch uneigentlich zu verstehen, weil sie auf etwas verweisen, was das mit ihnen gemeinte Endlich-Gegenständliche transzendiert?

Zu Recht betont Tillich demgegenüber, dass alles, was konkreter als diese „abstraktesten und gänzlich unsymbolischen“⁶ direkten Aussagen und unseren innerweltlichen Erfahrungen entnommen ist, dagegen symbolisch verstanden werden muss. Die unsymbolischen Aussagen bringen also den Aspekt der Transzendenz zum Ausdruck, die Unerfassbarkeit und Unerreichbarkeit des Unbedingten. Das Symbol „Person“ dagegen erschließt den Aspekt unserer Beziehung zu Gott. Es darf aber keineswegs „wörtlich“ missverstanden werden, sagt also nichts darüber aus, wie Gott an sich ist und weist so auch über seinen endlichen Inhalt hinaus auf das Unbedingte bzw. wird durch dieses in Frage gestellt. Dies gilt auch für alle anderen Eigenschaften oder Taten, die wir Gott zuschreiben. Tillich wirft daher zu Recht denen vor, die diese wörtlich nehmen, dass sie Gott endlichen Kategorien unterwerfen und somit in völlig überholten, „abergläubischen und absurden Vorstellungen leben“⁷, welche die Religion diskreditieren. Symbolisch verstanden können solche Vorstellungen stattdessen tiefste Einsichten bieten über den Menschen, seine psychische Struktur und seine existentielle Beziehung zum Unbedingten.

Schließlich wendet Tillich auch auf alle sogenannten gegenständlichen Symbole mit ihren unbestreitbaren konkret-empirischen Seiten seine bisher herausgearbeitete Dialektik an: So ist einerseits die sinnlich-konkrete Diesseitigkeit heiliger historischer Persönlichkeiten wie Jesus und Gegenstände bzw. Handlungen wie die Taufe oder das Abendmahl zwar von grundlegender Bedeutung. Allerdings ist an ihnen nicht diese Seite das Entscheidende, auch wenn sie unverzichtbar ist, sondern dass „in ihnen das Unbedingt-Transzendente angeschaut werden kann.“⁸ Das macht sie – in der Terminologie Tillichs – zu etwas Sakramentalem, in dem „etwas Wirkliches unter bestimmten Umständen und in einer bestimmten Art zum Träger des Heiligen geworden“⁹ ist und so den „letzten Seinsgrund“¹⁰ erfahrbar macht. Weil alles in ihm gründet, kann auch fast alles

¹ Zu diesem Problem, Gegensätze zuzuspitzen und zu vereinfachen vgl. auch Seite 155 oder 232

² VIII, 142

³ S I(2), 277

⁴ S I(2), 277

⁵ Vgl. V, 218

⁶ S I(2), 277

⁷ V, 219

⁸ V, 209

⁹ V, 220

¹⁰ V, 217

zum Symbol werden und diese Funktion erfüllen.

Wenn sich im historischen Prozess etwas verändert, kann davon auch die symbolische Ausdrucksform der Beziehung zum Unbedingten betroffen sein, so dass alte Symbole der veränderten Situation nicht mehr entsprechen, ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen können und durch neue authentischere bzw. adäquate ersetzt werden.¹ Dass es Tillich mit dieser dynamischen Deutung gelingt, die existentielle Bedeutung auch von Symbolen zu berücksichtigen², scheint eine Stärke seines Ansatzes zu sein.

Wie alles sind auch Symbole wegen ihrer unvermeidlichen „Zweideutigkeit“ den Gefahren der oben erläuterten Profanisierung und Dämonisierung ausgesetzt.³ Profanisierung droht, wenn sie in einer rein diesseitigen Erklärung aufgelöst und relativiert werden, Dämonisierung, wenn sie sich in ihrer Diesseitigkeit zum Götzen verabsolutieren. Interessant ist Tillichs plausibler Hinweis, dass jede Profanisierung damit ihren Ausgang nimmt, dass sie die Funktion der Symbole reflektiert. Dies erklärt auch die spontanen religiösen Abwehrreflexe gegen das Symbolverständnis, weil es „von dem religiösen Realitätsgefühl nur als Entwirklichung empfunden werden [kann].“ Allerdings kann diese Verletzung religiöser Empfindungen Tillich zu Recht nicht davon abhalten, sich mit dem Symbol zu beschäftigen. Ist für ihn eine solche Reflexion doch unvermeidlich, um gerade die Profanisierung und Dämonisierung abzuwehren.

Wenn Tillich so Symbole, aber auch die Korrelationsmethode oder das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung analysiert, zeigen sich typische Merkmale, Stärken und Schwächen, seines Denkens, wie wir ihnen bereits mehrfach begegnet sind. Geht es ihm doch auch dabei stets darum, die Grenze zwischen dem Bedingten und Unbedingtem zu bestimmen. Dabei fällt wiederum auf, dass er zwar die Unverzichtbarkeit und Bedeutung der konkret-empirischen Seiten der Offenbarung betont, denen der Mensch mit seinen existentiellen Anliegen in der historischen Korrelationssituation begegnet. Dies gilt mit dem Christus-Symbol auch für ihre konkreteste und bedeutendste Form. In ihm kann zwar „das Unbedingt-Transzendente angeschaut werden“⁴, allerdings keineswegs unmittelbar und am historischen Jesus. Sondern es zeigt sich allein im Paradox des Gekreuzigten, in dem sich Jesus der Bedingte, dem Unbedingten in Christus opfert. Das „liefert zugleich das Kriterium, von dem aus die Wahrheit des Christentums und die Wahrheit aller anderen Religionen beurteilt werden muss.“⁵ Werner Schüßler sieht in diesem „Fortwirken des christologischen Paradoxes“ bei Tillich zu Recht die Funktion „eines hermeneutischen Schlüssels zum Verständnis seines Denkens.“⁶ Dass die bedingte Seite in Frage gestellt, indem sie ausschließlich für das Unbedingte transparent wird, ist somit das entscheidende Kriterium, mit dem die Angemessenheit⁷ nicht nur des Christus-Symbols, sondern jedes Symbols zu beurteilen ist. Damit bestätigt sich einmal mehr, dass es für ihn von zentraler Bedeutung ist, dämonische Verabsolutierungen von Bedingtem abzuwehren. Sieht er doch allein schon in jeder „Bejahung Jesus als des Christus, die nicht zugleich die Bejahung Jesus des Gekreuzigten einschließt, [...] eine Form von Götzendienst.“⁸

Wird Tillich diesem selbst gesetzten Anspruch aber tatsächlich immer gerecht, kann dieses – seiner Ansicht nach - eigentliche protestantische Kriterium⁹ tatsächlich sein kritisches Potential entfalten? Oder besteht nicht wiederum die Gefahr, dass mit Jesus alles Historische eliminiert und so nur das abstrakt Ungegenständliche des Christus bleibt, an dem das „Unbedingt-Transzendente[n] angeschaut werden kann“¹⁰. Einmal mehr also weist er zwar aus einer abstrakten Ferne auf die eigentliche konkret-historische Offenbarung, das Evangelium mit seinen Symbolen, hin, das den

¹ Vgl. V, 222; 243; SI (2), 278

² Zum diesem dynamisch-existentiellen Charakter des Symbols vgl. auch Schüßler, 2007, 35

³ Zur Profanisierung und Dämonisierung vgl. oben auch Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

⁴ Vgl. V, 209

⁵ VIII, 177

⁶ Schüßler (Paradoxes), 1995, 31

⁷ Zur Angemessenheit des Symbols vgl. auch Schüßler, 2007, 35

⁸ VIII, 177

⁹ Vgl. VII, 80ff.

¹⁰ Vgl. V, 209

christlichen Glauben und die christlichen Kirchen begründet. Bleibt dieses in seiner Konkretheit selbst aber nicht wiederum außen vor? Mehrfach betont Tillich zwar, dass Symbole wie gesagt unverzichtbar und durch nichts zu ersetzen sind, sie können nicht vorsätzlich geschaffen werden, sondern sie entstehen und sterben aus dem schöpferischen historischen Kontext des „kollektiven Unbewussten“. Ihre unersetzliche grundlegende Bedeutung steht also auch für Tillich außer Frage. Umso erstaunlicher ist darum, dass er nur am Rande auf biblische Exegese zurückgreift, um seine systematischen Reflexionen auf sie zu gründen. Er bemüht sich stattdessen – wie oben angesprochen – zumeist um allgemeine philosophisch-metaphysische Begründungen, die nicht direkt auf christliche Traditionen zurückzuführen sind. Erscheint seine Theologie darum nicht teilweise wie ein abstraktes philosophisches „Vorhutgefecht“ fernab der historischen Konkretheit und Personalität biblischer Inhalte oder christologischen Inkarnationsverständnisses?¹ Wir erinnern uns an Pannenberg's Überzeugung, dass theologische Aussagen, die Allgemeingültigkeit anstreben und dabei die historische Substanz der Offenbarung vernachlässigen, gefährdet sind, der Beliebigkeit oder einseitigen Willkür zu verfallen.²

Sind nicht zudem Tillich's ontologische Voraussetzung, die seinem Symbolbegriff zugrunde liegen, heute fragwürdig geworden? So wird beispielsweise in der Folge von C.S. Pierce oder C.W. Morris in der postmodernen Semiotik U. Ecos Wirklichkeit stattdessen konsequent als kulturelle Schöpfung aufgefasst. Sie bildet sich jeder Mensch von seinem individuellen Standort aus mit Zeichendeutungen im eigenen konkreten sinnvollen Zusammenhang. Der klassische Wahrheitsbegriff, mit dem sich auch Tillich an der Entsprechung von Zeichen und Wirklichkeit orientiert, ist damit hinfällig. Auch christliche Traditionen und Glaubensüberzeugungen sind darum letztlich nur als subjektives Deutungshandeln zu verstehen.³

Zwar scheinen solche postmodernen Vorstellungen auf der „Höhe der Zeit“ zu sein. Doch ist unter diesen Voraussetzungen noch eine Kommunikation über verbindliche Inhalte christlicher Tradition möglich? Zeigt sich darin, dass bisher theologische Gegenentwürfe, die sich an der Semiotik orientieren, nicht über ihre Kritik und wenige Ansätze hinausgekommen sind, ein grundsätzlicheres Problem? Sind möglicherweise metaphysische bzw. ontologische Ansätze letztlich doch unverzichtbar, wenn wir die traditionellen christlichen Überzeugungen von Gott, Schöpfung oder Wahrheit in ihrer universalen Bedeutung zum Ausdruck bringen und vor der allgemeinen Vernunft verantworten wollen? Zu Recht besteht Tillich (ebenso wie Jaspers) auf dieser bleibenden Herausforderung, auch wenn die angesprochenen Probleme dabei unvermeidlich sind. Haben sich also demnach Tillich's (ebenso wie Jaspers') Voraussetzungen trotz postmoderner Fragmentierung doch vielleicht noch nicht in Gänze erledigt?⁴

Im Übrigen waren sich wohl auch Jaspers und Tillich des standortgebundenen, begrenzten und revidierbaren Anspruchs auch ihrer ontologischen Ansätze bewusst. Zumindest legen dies ihr relativierendes „Denken in Polaritäten“ sowie die vielfältigen Suchbewegungen ihrer teils widersprüchlichen Ansätze nahe.⁵

Der ergiebige Versuch Tillich's, „religiöse Symbole mit Hilfe der Existentialanalyse zu erschließen“⁶, kann hier nur angedeutet werden. Auch dabei bewegt er sich innerhalb der Korrelation, wenn er feststellt: „Die religiösen Symbole sind teilweise Ausdruck der menschlichen Situation, mit der sich die Existentialanalyse befaßt, und teilweise sind sie die Antworten auf die Fragen, die in dieser Situation enthalten sind.“⁷ Diesen Zusammenhang versucht er sodann zu verdeutlichen, indem er die essentielle und existentielle Befindlichkeit des Menschen

¹ Zur Dominanz des abstrakten Allgemein-Philosophischen gegenüber dem Personalen und Konkret-Historischen der Offenbarung vgl. z.B. oben die Seiten 124f., 186ff. und 192f.

² Zu dieser problematischen Vernachlässigung des Historischen in der systematischen Theologie vgl. oben z.B. Seite 221ff.

³ Zur Kritik an Tillich's Symbolvorstellungen aus der Sicht zeitgenössischer Semiotik vgl. Mahling, 2007; Moxter, 2000

⁴ Vgl. Mahling, 2007; Moxter, 2000

⁵ Vgl. auch Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

⁶ V, 235; vgl. dort auch die Gesamtdarstellung: 223-236

⁷ V, 223

herausarbeitet. Sie ist entscheidend durch Angst bzw. Verzweiflung bestimmt, wie sie mit Endlichkeit, Ungesicherheit, Schuld oder Sinnlosigkeit einhergeht. Diese menschliche Situation und Frage ist auf die göttliche Antwort bezogen, wie sie in Symbolen der „Geschöpflichkeit“, Sünde, Erlösung oder des Ewigen Lebens zum Ausdruck kommt.

Die Ursachen der Ängste geschöpflicher bzw. essentieller Endlichkeit und existentieller Entfremdung liegen also in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Darum können diese Ängste auch nur auf der „vertikalen“ Ebene dieser Beziehung bewältigt bzw. überwunden werden, obwohl sie natürlich ebenfalls Auswirkungen im „horizontalen“ psychologischen Bereich haben. Darum sind sie in erster Linie ein Thema des Theologen bzw. Seelsorgers, der allerdings auch mit ihren Bezügen zu der psychischen und biologischen Dimension vertraut sein sollte. Aber auch für jeden psychotherapeutischen Ansatz wäre es nach wie vor wichtig, die grundsätzliche metaphysische bzw. religiös-existentielle Dimension der menschlichen Situation mit zu berücksichtigen, ein Vorhaben, das nur von einer Position auf der Grenze zwischen Existenzphilosophie bzw. Psychologie und Theologie aus in Angriff zu nehmen ist. Viktor Frankl mit seiner „Logotherapie“ bzw. „Existenzanalyse“ versucht in vergleichbarer Weise auf der Grenze zwischen Philosophie und Psychologie existentielle Aspekte wie die Sinnfrage mit einzubeziehen.¹ Die Aktualität solcher Überlegungen Tillichs oder Frankls bestätigt die junge Disziplin der „Psychoneuroimmunologie“. Sie geht ebenfalls von einem ganzheitlichen Ansatz aus, versteht sich also nicht als Gegensatz zur Schulmedizin, sondern als Ergänzung. Sie untersucht systematisch psychische Faktoren, die unser Immunsystem beeinflussen, und erregte u.a. damit Aufsehen, dass sie dabei auch religiöse Dimensionen und erste Ansätze einer erfolgreichen psychotherapeutischen Umsetzung berücksichtigt.²

Durch die Wiederentdeckung der existentiellen Situation des Menschen in der Philosophie und Literatur seiner Zeit kann für Tillich also auch die eigentliche existentielle Bedeutung der Symbole freigelegt und so die „Absurditäten wörtlichen Verständnisses“³ überwunden werden. Gegenüber einer symbolischen Deutung wäre nun wiederum eine empirisch-naturwissenschaftliche bzw. geschichtswissenschaftliche Kritik unangemessen. Denn sie verwendet Kategorien, die das Symbol verfehlen. Deshalb „muß der Angriff in einer tieferen Schicht geführt werden, nämlich im Bereich der Symbole selbst. Echte Symbole können nur durch andere echte Symbole überwunden werden“⁴, wenn sie ihren Zweck nicht mehr erfüllen können, weil sich eine bestimmte historische Situation, in der sie entstanden sind, verändert hat.

Tillichs Angstbegriff ist, wie in der Forschung vielfach bestätigt wird⁵, ein weiteres Beispiel für seine bemerkenswerte religionshermeneutische Kreativität, mit der er Herausforderungen seiner Zeit und christliche Traditionen aufeinander bezieht: also religiöse Symbole sowie philosophische Strömungen und psychologische Theorien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gelingt es ihm doch unbeschadet der im Detail teilweise überholten psychologischen Vorstellungen dabei Zusammenhänge zwischen grundlegenden anthropologischen Strukturen und religiösen Inhalten transparent zu machen. Wie Ulrich Barth bestätigt⁶, versucht Tillich so die Korrelation zu verwirklichen. Zu Recht soll damit „verhütet werden, dass die Theologie in die fatale Lage gerät, Antworten auf Fragen zu geben, die niemand mehr stellt.“⁷ Das ergänzt und unterstützt die – oben bereits geäußerte – Annahme, dass es Tillich insbesondere mit seinem existenzphilosophischen und psychologischen Angstbegriff gelingt, ein effektives Gegengewicht zu schaffen zu seinen oft überaus abstrakten und spekulativen Analysen. Kann doch die Angst so die grundsätzliche Situation

¹ Vgl. z.B. Frankl, 1966; zum Vergleich zwischen Viktor Frankl und Paul Tillich vgl. Anzenberger, 1998; Peeck, 1991

² Vgl. das Grundlagenwerk von Schubert, 2015 sowie als Einführung z.B. Viegner, 2013

³ V, 236

⁴ V, 236

⁵ Zur positiven Resonanz auf Tillichs Analysen der Entfremdung und Angst vgl. Barth, Ulrich, 2011, 35: Barth geht dort auf diese späten existenzphilosophischen und psychologischen Analysen Tillichs ein, wenn er feststellt: „Gerade die Aufsätze und Vorträge der späten Jahre bekunden eine existenz-, kultur- und religionshermeneutische Meisterschaft, die innerhalb der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts weder vorher noch nachher ihresgleichen findet.“ Wenz, 1975, 261-265

⁶ Vgl. Barth, Ulrich, 2011, 36f.

⁷ Barth, Ulrich, 2011, 37

des Menschen vor Gott oder Beziehung von Kultur und Religion als konkretes psycho-physisches Geschehen veranschaulichen.

Diese Vorzüge des Angstbegriffs können allerdings die mehrfach erläuterten grundsätzlichen Probleme nicht völlig kompensieren: also die zwar aufschlussreiche und wichtige, aber oft zu abstrakte Programmatik auch seines Symbolverständnisses. Kann die Theologie wiederum dabei stehen bleiben oder beginnt nicht erst ihre eigentliche Arbeit damit, sie auf konkrete Symbole anzuwenden und historisch sowie exegetisch zu fundieren.¹ Tillichs selbst bestätigt, wie unersetzlich die konkreten christlichen Symbole sind und verweist so auf unverzichtbare ausstehende Forschungsarbeiten. Diese wären sozusagen ein Vermächtnis Tillichs. Kann er nicht so – wie bereits erwähnt - mit seinem Werk auch heute noch sogar oder gerade mit dem, was er nicht ausgearbeitet hat oder unfertig wirkt, durchaus produktiv weiter wirken?²

3.2.4. Zwischenresümee II: Die Bedeutung der Grenze für Tillichs Position als Denker

Der zweite Hauptteil dieser Arbeit setzte sich mit Tillichs Position als Denker auf der Grenze auseinander, und zwar ebenfalls unter einem Blickwinkel, der Zusammenhänge in der Weite seines Gesamtwerks skizziert. Nach eigenem Bekunden nimmt von Beginn seiner theologischen bzw. philosophischen Arbeit der Begriff der Grenze für ihn eine Schlüsselstellung ein. Erlebte er doch die unüberwindlich scheinende Aufspaltung der Wirklichkeit in Kultur und Religion, Denken und Glauben oder Autonomie und Heteronomie als persönliche existentielle Krise. Wie sich insbesondere anhand seiner Abgrenzung verschiedener Denkansätze verifizieren ließ, bestimmen solche Grenzerfahrungen wie „negative Folie[n]“³ lebenslang seinen Umgang mit der grundlegenden und prinzipiellen Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem: Als Gegenreaktion konzentriert er sich nämlich auf grenzübergreifende universale Zusammenhänge, um die Aufspaltung von Wirklichkeit und Bewusstsein in einer „doppelten Wahrheit“ zu überwinden.

Dabei versucht er, das ganze Spektrum abendländischer philosophischer und theologischer Traditionen zu berücksichtigen, die sich mit dem in der Einleitung erläuterten transzendenten Ursprungsgrund auseinandersetzen. Dass Tillich sich mit einer beispielhaften grenzüberwindenden Position ebenfalls auf diese Grenzfrage einlässt, die zudem letztlich Ausdruck der genannten anthropologischen Universalie ist, bestätigt nicht nur die Relevanz seines Denkens und damit auch dieses Dissertationsprojekt. Sondern sein synthetischer Ansatz erscheint zudem als faszinierende Alternative zu vorherrschenden verengten theologischen Strömungen seiner Zeit wie insbesondere der Karl Barths. Fokussiert sich dieser doch überwiegend auf die Unüberwindlichkeit von Grenzen und Dualismen zwischen Offenbarung einerseits und Vernunft, Philosophie, Religion oder Wissenschaft andererseits.

Es sind darum insbesondere grenzübergreifende (Erkenntnis-)Zusammenhänge, die sich als die entscheidenden Stärken Tillichs herausgestellt haben. Allerdings vernachlässigt er zugunsten der Abstraktion solch produktiver kreativer Synthesen teilweise die Konkretheit existentieller Anliegen und religiöser Traditionen sowie die Unverfügbarkeit des Unbedingten.

Tillichs synthetische Intention bestätigte sich in seinen ersten Arbeiten⁴, mit denen er versucht, seine fragwürdig gewordene wissenschaftliche Position im Kanon der Wissenschaften abzugrenzen. Zwar liegt seinen Überlegungen von Anfang an sowohl die strikte Grenzziehung zwischen Bedingtem und Unbedingtem zugrunde als auch Barbour's Unterscheidung von naturwissenschaftlicher und religiös-ethischer Wahrheit. Dennoch gelingt es ihm, mit seiner grenzübergreifenden, interdisziplinären Perspektive nicht nur einheitliche Elemente aller Wissenschaften herauszuarbeiten, sondern sogar die Religion miteinzubeziehen. Damit er erst auf

¹ Zu diesem mehrfach erwähnten problematischen Übergewicht abstrakt-allgemeiner philosophischer Überlegungen gegenüber einer Theologie, die konkret-historisch bzw. exegetisch fundiert ist und insbesondere personale Aspekte stärker berücksichtigt, vgl. die Seiten 124, 186, 192, 221

² Zur Innovation des Unfertigen vgl. Seite 143

³ Pannenberg, 1997, 334

⁴ Vgl. oben Seite 16 Anm. 8

der Grundlage von prinzipiellen Gemeinsamkeiten graduelle Unterschiede verdeutlichen kann, fundiert er seine frühen Werke zunehmend sinntheoretisch. Dass er so neben dem Trennenden insbesondere das Verbindende von Grenzen berücksichtigt, ermöglicht ihm vorwiegend differenzierte dynamische Auffassungen von Wissenschaft, Philosophie und Religion. Mit ihnen versucht er – wie sich unter verschiedenen Gesichtspunkten bestätigte –, nicht nur die Komplexität der Wirklichkeit zu berücksichtigen. Sondern seine interdisziplinär-ganzheitliche Sicht könnte sich als produktive Alternative zu heute verbreiteten verengten Auffassungen von Wissenschaft oder Religion erweisen. Ihre sinntheoretische Fundierung ist zudem ein weiterer Hinweis auf Tillichs Aktualität, weil seit dem „cultural turn“ im gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Diskurs auch der Sinnbegriff von zentraler Bedeutung ist.

Tillich versucht mit seinem Religionsverständnis sowohl religiösen Ansprüchen als auch weiterhin aktuellen Aufklärungsidealen wie freier Selbstbestimmung oder Vernunft zu entsprechen, und zwar mit seiner Interpretation der Theonomie und der Religion als Institution oder Prinzip. Um also heteronome supranaturalistische Gottesvorstellungen zu überwinden, interpretiert er Religion als Grund oder Ursprung des eigenen Seins existentiell, der mich also unbedingt angeht und dem ich mich mit meiner Freiheit verdanke. Damit kann er auch eine Theonomie begründen, die sowohl den Absolutheitsanspruch der Religion unter Vermeidung heteronomer Zwänge gewährleisten soll als auch die Autonomie der Kultur ohne profanisierenden Substanzverlust.

Zusammen mit dem Verständnis des „Lebens“ in seiner „vieldimensionalen Einheit“¹ und Zweideutigkeit verfügt Tillich damit über Grundlagen, mit denen sich ungeahnte produktive Zusammenhänge selbst zwischen konträren Positionen über fast alle Epochen hinweg aufzeigen lassen: und zwar in einer faszinierenden Universalität, die mit verschiedenen Aspekten christlicher Tradition, philosophischen Ansätzen, Wissenschaften, Künsten oder gesellschaftspolitischen Fragen fast alles zu umfassen und integrieren scheint. Bietet nicht zudem sein ontologischer Gottesgedanke des „Seins-Selbst“ eine faszinierende Lösung, die sowohl dem Trennenden der Grenze, der transzendenten Souveränität Gottes gegenüber allem Endlich-Bedingten, gerecht wird als auch dem Verbindenden, der Partizipation alles Endlich-Bedingten am „Sein-Selbst“.

Tillich berücksichtigt im Übrigen neben den genannten sinntheoretischen oder späten ontologischen vielfältige weitere Ansätze wie existenz- oder lebensphilosophische und idealistische, die teilweise nicht nur mit biblischen Traditionen unauflösbare Spannungen erzeugen. Seine zudem überwiegend essayistische, situationsbezogene Vorgehensweise zusammen mit seinem synthetisch-assoziativen bzw. spekulativen Denken und begrifflichen „Unschärfen“ fordern jeden Interpreten heraus. Die damit einhergehenden Mehrdeutigkeiten, Unstimmigkeiten sogar Widersprüche, die teilweise große begründungstheoretische Herausforderungen darstellen, fanden sich auch in dieser Arbeit immer wieder. So lässt sich beispielsweise Tillichs Interpretation des Sündenfalls als Übergang von der Essenz zur Existenz, indem das Geschöpf seine Potenzen aktualisiert, nicht widerspruchsfrei mit biblischen Vorstellungen vereinbaren.

Dabei bestätigte sich allerdings ebenfalls, dass insbesondere die oben erläuterte „referenztheoretische“ Deutung² solche Ungereimtheiten plausibel erklären kann. Scheint er doch so seine denkerischen Suchbewegungen, Ansätze und Begründungen immer wieder neu zu adaptieren und transformieren. Denn sie bleiben in ihrer endlichen Begrenztheit grundsätzlich hinter ihrem unbedingten „Ermöglichungsgrund“ und „Erkenntnisgegenstand“ zurück. Weil dahinter also diese durchgehende Intention erkennbar ist, erscheinen in seinem Werk selbst Widersprüche sinnvoll, sogar notwendig. Dieser – referenztheoretisch interpretierten – selbstkritisch-relativierenden Tendenz könnte er den dialektischen Zusammenhang zwischen dem ideologiekritischen Potential und der universalen Vielfalt seines Werks verdanken. Dies ermöglicht ihm darum relativ gefahrlos, sogar spekulative Traditionen aufzugreifen. So geht er mit seinem produktiven Verständnis einer „Grundoffenbarung“ davon aus, dass alles am Sein-Selbst partizipiert. Aufgrund dieses – wenn auch begrenzten – Zusammenhangs sind auch analoge Abbilder des schöpferischen Urbildes zugänglich. Weil sie allerdings gegenüber ihrem –

¹ S III, 136

² Zur „referenztheoretischen“ Deutung vgl. die Seite 26f., 115f., 130f., 142f. und das Vergleichskapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

referenztheoretisch verstandenen - „Ermöglichungsgrund“ und Erkenntnisziel unzureichend bleiben, sind sie konsequent zu relativieren und symbolisch zu verstehen.

Dass sich die Vielfalt seiner Ansätze wechselseitig relativieren, macht meines Erachtens zumindest seine Neuzeitlichkeit aus. Weil er dabei dennoch an ontologischen Grundlagen festhält, könnten sie sich vielleicht sogar als Alternativen zu einem postmodernen, postmetaphysischen Deutungspluralismus eignen. Denn lässt sich die universale Bedeutung der christlichen Botschaft, die Tillich annimmt, nur mit subjektivem Deutungshandeln zum Ausdruck bringen? Solchen Fragen könnte ein weiterführendes Projekt nachgehen.

Gerade seine vielfältig-flexiblen Voraussetzungen begründen zudem sein dynamisch-dialektisches Religionsverständnis, das sich beispielsweise gegenüber Barths teilweise verengtem und statischem Dualismus als überlegen erweist. Kann es doch der ambivalenten Komplexität religiöser Wirklichkeit eher gerecht werden, weil Tillich ihm das „Essentialbild“ der Religion zugrunde legt, das außerdem ideologiekritische bzw. „antidämonische“ Selbstreinigungskräfte der Religion integriert. Dieses lässt sich von der Realsituation der „Zweideutigkeit“ in ihrer unvermeidlichen Dialektik des sich bedingendem Profanen und Heiligen unterscheiden und damit auch von Grenzüberschreitungen. So sind vordergründige Aufspaltungen oder dämonische Verabsolutierungen von Bedingtem anhand angemessener Erscheinungsformen zu entlarven, die Freiheit, Vernunft und die Grenze zum Unbedingten respektieren.

Bei allen grenzübergreifenden synthetischen Tendenzen seines Denkens zeigt sich bei Tillich also auch dieses Grenzbewusstsein, und zwar sowohl in der erwähnten referenztheoretischen Interpretation als auch in seinen Begriffen des genannten „Dämonischen“ oder „Profanisierenden“, der „Zweideutigkeit“ sowie des „protestantischen Prinzips“. Mit seinem zentralen Symbolbegriff, der die philosophisch interpretierte Grenze zwischen der existentiellen Situation des Menschen und der christlichen Tradition thematisiert, bringt er es besonders deutlich zum Ausdruck. Besteht für ihn die Angemessenheit eines Symbols doch nur darin, dass es sich selbst mit seiner bedingten Seite aufheben lässt durch das Unbedingte, für das es transparent wird. Mit diesem entscheidenden Kriterium ist jedes Symbol, also auch das Christus-Symbol, zu beurteilen und jeder dämonische Anspruch abzuwehren.

Ob sich allerdings dieses kritische Potential der Christologie bei Tillich tatsächlich entfalten kann, erscheint fraglich. Zwar betont er ihre letztgültige normative Bedeutung. Kann sie aber auch tatsächlich zum Tragen kommen? Es zeigte sich nämlich, dass sich selbst die sperrige Konkretion der Fleischwerdung mit seiner dominanten philosophischen Interpretation zum abstrakten Begriff ihres Prinzips in seinem System zu verflüchtigen scheint. Überhaupt bestätigte es sich immer wieder, dass gerade die systematischen Stärken Tillichs, also die nach wie vor faszinierende Universalität seiner philosophisch begründeten Synthesen, ein Übergewicht bekommen können. Weil sie für ihn ein lebenslanges persönliches Anliegen sind, drängen sie so andere entscheidende Aspekte christlicher Tradition in den Hintergrund, was beispielsweise die genannten kritischen Anfragen provozieren musste:

Könnte ein solches „endgültiges“ System, wie es Tillich teilweise anzustreben scheint, nicht „dämonisch“ werden [...], indem es alle Gedanken sich einverleiben kann. Das System könnte so zur verhüllenden Ideologie werden.“¹ Dass sein Denken tatsächlich nicht völlig frei von Heteronomie ist, zeigt sich besonders deutlich in seinem problematischen Verständnis des „göttlichen Lebens“: also dass Gott durch den Logos die Welt und mit ihr sich selbst erschafft, was die dialektische Entwicklung von Schöpfung (Essenz) über Entfremdung (Existenz) zur Erlösung („Essentifikation“)² zur Folge hat. Ein solches System göttlichen Lebens als universaler dialektischer Prozess scheint zwar faszinierende Zusammenhänge aufzuzeigen. In seiner zwangsläufigen Essentifikation³ allerdings droht es sowohl Gott zu verendlichen als auch den Menschen zum Mittel und Medium des göttlichen Prozesses zu degradieren und so seine Unverfügbarkeit und existentielle Freiheit zu gefährden.⁴

¹ Elsässer, 1973, 241

² Vgl. SIII, 475

³ Zum Problem des notwendig erscheinenden Prozesses göttlichen Lebens vgl. z.B. Seite 149

⁴ Vgl. Seigfried, 1978, 110; Zahrt, 1980, 372

Ist aber eine universale systematisierbare Einheitlichkeit der konkreten Wirklichkeit in ihrer unüberschaubar sperrigen Vielfalt nicht überhaupt nur zum Preis einer zur Abstraktion verdünnten Begrifflichkeit zu haben? Kommt Tillich darum manchmal nicht über programmatische abstrakte Skizzierungen hinaus. Gründen seine Systeme nicht auch deshalb überwiegend in systematisierbaren idealistischen, sinntheoretischen oder ontologischen Voraussetzungen mit ihren heteronomen Tendenzen? Ist es darum nicht fragwürdig, wenn er dem unbedingten Sinn oder dem Sein-Selbst ohne weiteres religiöse Bedeutung bzw. Göttlichkeit unterstellt. Droht bei Tillich im Rahmen der Korrelation nicht zudem eine Präjudizierung der christlichen Antwort, die eigentlich in der kontingent-historischen Selbstoffenbarung Gottes begründet sein müsste? Bezeichnet er doch Gott in Korrelation zur menschlichen Frage nach der Überwindung von Sinnlosigkeit oder Nichtsein als letzten Sinn oder dem „Sein-Selbst“. Pointiert hat bereits Duns Scotus darauf hingewiesen, dass der „Begriff des unendlichen Seins [...] der höchste uns zugängliche Begriff von Gott [ist], aber dennoch unvollkommen, weil wir durch ihn Gott nicht in seiner absoluten Einmaligkeit, sondern durch Allgemeinbegriffe erkennen“¹. Während Tillich – wie sich wiederholt zeigte – die kritische Funktion der Philosophie, insbesondere der Ontologie für die Theologie zu Recht immer wieder betont, vernachlässigt er die ebenfalls notwendige Korrektur der Philosophie durch die Theologie, an die Duns Scotus erinnert. Im Denken Tillichs dagegen wird das spezifisch christliche Verständnis, zu der auch biblische Exegese notwendig gehört, durch seine offensichtlich priorisierten philosophischen Ansätze unbeabsichtigt in den Hintergrund gedrängt. Ohne die christologische Begründung der Theologie in einer Offenbarung von konkret-historischer Einmaligkeit droht aber so – trotz des Eifers für die Transzendenz Gottes – seine Theologie nicht über die Selbstreflexion religiöser Subjektivität hinauszukommen. Gott wäre dann keineswegs die letzte Wirklichkeit in allem Seienden und so die transzendente Einheit der diesseitigen Vielfalt, sondern nur ihr abstrahierter allgemeingültiger Gottesbegriff. Würde Gott aber nicht so spekulierend mit Allgemeinbegriffen verendlicht, also zum Götzen gemacht?

All diese berechtigten Anfragen weisen wohl auf ein Dilemma hin, dem Tillich meiner Ansicht nach allerdings zu Recht nicht ausweicht: Kann er doch wegen der in dieser Arbeit thematisierten Grenzen nur scheitern, wenn er versucht, die christliche Tradition vor der allgemeinen Vernunft immer wieder neu zu verantworten. Nach Wolfhart Pannenberg handelt es dabei „um die Lösung des die ganze Geschichte des neuzeitlichen Denkens bewegenden Ringens um die Konstitutionsbedingungen der Subjektivität“². Tillich versucht sowohl subjektivistisch verengte liberale als auch erweckungstheologische Ansätze zu überwinden und das Selbstbewusstsein durch den Gottesbegriff des unbedingten Sinnes neu zu fundieren.³ Welche nachhaltige entscheidende Bedeutung dieser Neuansatz für Tillichs Position als Denker hat, bestätigte sich in dieser Arbeit überall dort, wo von „Grundoffenbarung“ bzw. dem „ontologischen Weg“ die Rede ist.⁴

Dass sich Tillich der Probleme seiner philosophisch begründeten Theologie bewusst war, bringt er am Ende seines Lebens mit einer schönen Aussage nochmals zum Ausdruck. Er weist nämlich darauf hin, übrigens ein weiterer Beleg für seinen referenztheoretischen Ansatz, dass die christliche Tradition auch für ihn unverzichtbar ist, weil nur sie auf das existentiell Unbedingte hinweisen kann: „Der Weg zu diesem Ziel ist nicht die Preisgabe der eigenen religiösen Tradition um einer universalen Idee willen, die nichts als eine Abstraktion wäre. Der Weg führt vielmehr in die Tiefe der eigenen Religion. [...] In der Tiefe jeder lebendigen Religion gibt es einen Punkt, in dem die Religion als solche ihre Wichtigkeit verliert und das, worauf sie hinweist, durch ihre Partikularität hindurchbricht, geistig Freiheit schafft und mit ihr eine Vision des Göttlichen, das in allen Formen des Lebens und der Kultur gegenwärtig ist.“⁵

¹ Wenz, 1979, 315f.

² Pannenberg, 1997, 333

³ Vgl. Pannenberg, 1997, 336

⁴ Vgl. u.a. Kapitel 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

⁵ V, 98

4. Vergleichende Untersuchungen zur Bedeutung der Grenze für Jaspers und Tillich

4.1. Voraussetzungen der Positionierung auf der Grenze

Dass Jaspers und Tillich einen ähnlichen zeitgeschichtlichen Hintergrund¹ haben und sich mit diesem auch bewusst auseinandersetzen², könnte den Vergleich zwar begünstigen. Dies gilt auch für die Gemeinsamkeit, dass beide in ihrer akademischen Entwicklung Grenzgänger waren: Jaspers zwischen Psychopathologie, in der er habilitierte³, und Philosophie, in der er danach fast alle seine Werke verfasste; Tillich zwischen Theologie und Philosophie, in denen er wie erwähnt jeweils eine Dissertation verfasste.⁴

Eine weitere Parallele ist, dass sich beide mit dem, was ihnen relevant erscheint, zu Recht von weiten Teilen der Philosophie ihrer Zeit abgrenzen, die diesen Namen ihrer Ansicht nach längst nicht mehr verdienen: Verlieren sie sich doch für ihn teilweise in der Irrelevanz linguistischer oder positivistischer Verästelungen, wie er sie beispielsweise bei Carnap kennenlernte.⁵ Auch Tillichs Denken „entwickelte sich in kritischer Auseinandersetzung“⁶ mit diesen unangemessen verengten philosophischen Schulen seiner Zeit. Er vermisste bei ihnen sowohl das „kritisch-dynamische Element“⁷ als auch die existentielle Grenzerfahrung des „Abgrunderlebnisses“. Philosophie aber, die ihren existentiellen Ursprung vernachlässigt oder verdrängt, droht zur substanzlosen Lehre bzw. Schule zu verkümmern, zum Positivismus, zur Erkenntnistheorie oder Philosophiegeschichte „in vornehmer Distanz, glaubenslos und zynisch – eine Philosophie ohne existentielle Basis, ohne theologischen Grund, ohne theologische Macht.“⁸ Alle diese kritisierten Ansätze versuchen die Philosophie neu als Wissenschaft zu begründen und zwar so, dass sie den Kriterien exakter Wissenschaften genügen.

Jaspers versucht gegenüber solchen thematisch verengten Positionen, für die Philosophie ebenso wie Tillich für die Theologie den Blick für das „große Ganze“ zurückzugewinnen, für das gesamte Spektrum der Wirklichkeit innerhalb der oben angesprochenen „absoluten Grenzen“ der abendländischen Metaphysik: „Gott, Welt und Mensch“.⁹ Und dieses umfasse neben formal-logischen Strukturen und rational-objektivierbaren Tatsachen auch „metaphysische“ und religiöse Dimensionen.¹⁰ Es ließe sich darum keineswegs ausschließlich mit empirischen oder analytischen Ansätzen erschöpfend erfassen, sondern erfordere einen grenzüberschreitenden, interdisziplinären Standort zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion bzw. Theologie.¹¹

Jaspers kann darum in diesem Anspruch, die Philosophie als Wissenschaft unter Wissenschaften zu etablieren, nur ein Missverständnis sehen, weil sie damit ihre eigentlichen Gegenstände aus dem Blick verliert.¹² Diese zeigen sich nämlich erst an den Grenzen empirischen, exakten Wissens.

Tillich sieht in einem solchen Verständnis der Theologie als Wissenschaft ebenfalls einen Kardinalfehler. Läuft doch eine Theologie, die ihre philosophische Intention ignoriert, sich also nicht mit der Seinsfrage beschäftigt, demgegenüber Gefahr, Gott zu einem Ding unter anderen zu machen, „der Struktur des Seins unterworfen [...], er ist das höchste Seiende, aber nicht das Sein selbst, nicht der Sinn des Seins“.¹³ Ein solcher Gott kann für uns ein wichtiges Anliegen sein,

¹ Jaspers: 1883-1969, Tillich: 1886-1965

² Vgl. z.B. Jaspers Schrift zur Atombombe (A) oder Entwicklung der Bundesrepublik (WO) sowie das Symposium „Karl Jaspers - Philosophie und Politik“ (Wiehl, 1999) und Tillichs „Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik“ (X) sowie die Aufsatzsammlung „Religion und Politik“ (Danz, 2009)

³ 1913 erschien seine „Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen, Berlin 1913 – (4. völlig neu bearbeitete Aufl.) Berlin/Heidelberg 1964 (9. Aufl.) 1973

⁴ Vgl. unten Seite 109 Anm. 6

⁵ Vgl. Seite 17 Anm. 11

⁶ AGr, 39

⁷ AGr, 39f.

⁸ V, 117

⁹ Vgl. Picht, 1977, 16f.

¹⁰ Vgl. Seite 18 Anm. 4

¹¹ Vgl. auch unten Seite 17f., 230ff.

¹² Vgl. auch Seite 18 Anm. 6

¹³ V, 117

allerdings kein letztes, unbedingtes. Damit aber missachtet sie die grundsätzlich unüberwindliche Grenze, mit der sich wissenschaftliche Forschung gegenüber Gott konfrontiert sieht.¹ Demgegenüber versucht Tillich die Theologie und Jaspers die Philosophie - wie sich wiederholt zeigte - einerseits explizit an den Grenzen nicht nur wissenschaftlicher, sondern jeder Erkenntnis an ihre eigentlichen, nicht zu objektivierenden Themen zu erinnern: Sein, Sinn, Existenz, Transzendenz, Unbedingtes oder Gott.²

Diese Positionierung auf der Grenze ist offensichtlich höchst relevant. Denn es scheint für den Menschen eine anthropologische Universalie zu sein, sich gegenüber dieser Grenze verhalten zu müssen. Nicht nur Jaspers oder Tillich setzen dies mit ihren entwickelten Reflexionen voraus, sondern Denker in allen Kulturen von den Vorsokratikern bis Kant oder Wittgenstein. Seit seiner Entstehung scheint der Mensch mit dieser Grenze seiner Endlichkeit ebenso konfrontiert zu sein wie mit zwangsläufigen Versuchen, sie mit der Entwicklung seines Bewusstseins zu transzendieren. Mit seinen Fragen nach dem konkreten Woher, Wohin oder Warum nimmt er dabei andeutungsweise bereits die entwickeltere Grenzfrage nach dem Unbedingten vorweg. Religiöse Auseinandersetzungen mit dieser Grenze beginnen daher mit der Hominisation und sind ausschließlich beim Menschen und in allen menschlichen Kulturen bis zur Gegenwart anzutreffen:³ in ihrer unüberschaubaren Vielfalt als mythische, mystische, philosophische oder religiös-aufgeklärte, religions- oder erkenntniskritische, geisteswissenschaftliche oder positivistisch-naturalistische, aber auch als alltägliche Varianten.

Dass Jaspers und Tillich in ihren Werken mit solchen Grenzfragen offensichtlich unvermeidliche und grundlegende Anliegen des Menschen thematisieren, verdeutlicht die Relevanz ihres Denkens. Dabei bemühen sich beide mit ihren Vorhaben, stets die philosophische Vernunft zu berücksichtigen im weiten Horizont ihrer abendländischen Traditionen.⁴ Eine solche Universalität macht sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Ausnahmeerscheinungen: Jaspers im Vergleich zu den angesprochenen positivistischen, analytischen, phänomenologischen oder erkenntnistheoretischen Tendenzen. Tillich erscheint mit seiner philosophischen Kompetenz und systematischen Kreativität als Theologe zu seiner Zeit darum als eine zunehmend faszinierendere Alternative.⁵ Ist damals doch unter dem starken Einfluss Karl Barths die philosophische oder gar religionsphilosophische Begründung der Theologie verpönt. Dass er sich also - auch als christlicher Theologe - den bleibenden Herausforderungen der Philosophie stellt, während sie viele seiner Fachkollegen meiden, macht seine Stärke aus, unbeschadet der Schwächen, die sich bei der Durchführung seiner faszinierenden Ansätze im Einzelnen zeigen.⁶ Dies ist bei aller auch in dieser Arbeit geäußerten Kritik an Tillichs sinntheoretischem oder ontologischem Ansatz stets mit zu bedenken.

Ergiebiger für den Vergleich erscheinen allerdings die unterschiedlichen Voraussetzungen, Erfahrungen und Intentionen, mit denen Jaspers und Tillich die angesprochene Grenze angehen und deren Folgen wir immer wieder in dieser Arbeit begegnen. Jaspers ist demnach von geradezu traumatischen Erfahrungen ideologischer Grenzübergriffe geprägt: durch persönliche Konflikte mit der deutsch-nationalen⁷ und nationalsozialistischen Ideologie⁸ sowie durch die intellektuellen Auseinandersetzungen mit einem pervertierten Marxismus⁹, Totalitarismus¹⁰ oder „Wissenschaftsaberglauben“¹¹. Demgegenüber wird neben der durch Hannah Arendts

¹ Vgl. auch Seite 18 Anm. 7

² Vgl. auch Seite 17f.

³ Vgl. auch Seite 19 Anm. 2

⁴ Vgl. auch Seite 18 Anm. 8

⁵ Vgl. auch Seite 18 Anm. 9

⁶ Vgl. Pannenberg, 1997, 346

⁷ Vgl. Saner, 2005, 39ff.

⁸ Vgl. Saner, 2005, 43-56

⁹ Vgl. P1, 205; RA, 210f.

¹⁰ Vgl. A, 156-200; Salamun, 2006, 86ff.

¹¹ Vgl. u.a. K, 28f.; P1, 328f.; RA, 204-220; zu diesem Ausgangspunkt Jaspers vgl. auch Hertel, 1971, 117

Standardwerk¹ beeinflussten Analyse des Totalitarismus² insbesondere die Ideologiekritik³ eines seiner Lebensanliegen, um die Unverfügbarkeit der Existenz bzw. des existentiell Unbedingten zu schützen. Darum verabsolutiert er – wie die Analyse ergab – die Begrenztheit wissenschaftlicher Erkenntnis gegenüber Existenz und Transzendenz bzw. die Grenze zwischen beidem.⁴ Daran ändern auch die genannten Anklänge an die Einheitssehnsucht von Seinsspekulationen nichts, die sich in seinem Werk daneben ebenfalls finden.⁵

Zwar wendet sich auch Tillich gegen solche Grenzüberschreitungen, gegen dämonische Verabsolutierung des Bedingten, auf diesen gemeinsamen Aspekt ist noch genauer einzugehen. Hertel kann darum zu Recht auf eine grundlegende Annahme Tillichs verweisen, wenn er festhält: „Gespaltenheit ist für ihn der Triumph dämonischer Mächte.“⁶ Allerdings lässt sich diese Überzeugung – im Gegensatz zu Jaspers – auf das erwähnte grundlegendere schmerzhaftes Schlüsselerlebnis zurückführen, also auf die persönliche „Grenzerfahrung“ der Aufspaltung von Religion und Kultur, Glauben und Denken oder Theologie und Wissenschaft mit der Gefahr einer „doppelten Wahrheit“. Pannenberg nennt diese als unhaltbar empfundene Barriere zu Recht die „negative Folie“⁷ seines Lebensthemas. Die Analyse verdeutlichte, dass er darum zeitlebens versucht, sie zu überwinden⁸, indem er sich auf die Zusammenhänge zwischen Kultur und Religion, allen Wissenschaften, Philosophie und Theologie, dem Bedingten und Unbedingten fokussiert. Überhaupt zielt er mit der Weite seines Denkens grundsätzlich auf die – sinntheoretisch oder ontologisch fundierte – „Einheit des Lebens jenseits seiner Konflikte“⁹ ab¹⁰ und damit auf die universale Synthese, das allumfassende Ganze¹¹, ohne allerdings Grenzen und Unterschiede im Einzelnen zu verwischen.

Bei beiden wird so die Grenze zu einem zentralen Lebensthema, auch wenn sie dabei gegensätzliche Intentionen verfolgen. Diese Tendenzen aufgreifend, also Jaspers Bekämpfung ideologischer Grenzübergreife durch Verabsolutierung der Grenze einerseits und Tillichs Versuche, diese – als unerträglich empfundene – Grenze durch Herausarbeitung von Zusammenhängen zu überwinden andererseits, soll sich der Vergleich zwischen beiden entfalten.¹²

Dabei können sich diese Denker auf der Grenze als relevante, weil beispielhafte Entwürfe und Antipoden erweisen. Sie grenzen dann in ihrer Gegensätzlichkeit sozusagen als Pole ein Spektrum unterschiedlicher Positionen ein, die sich mit der unvermeidlichen Menschheitsfrage nach der Beziehung von Bedingtem und Unbedingtem auseinandersetzen. Diese Arbeit sollte dazu beitragen, die jeweiligen spezifischen Merkmale, Chancen, Probleme und Einseitigkeiten dieser relevanten Positionen Jaspers' und Tillichs in den beiden Hauptteilen getrennt voneinander herauszuarbeiten und kritisch zu würdigen. Im Folgenden sind schließlich beide Positionen mit einer Auswahl exemplarischer Stärken und Schwächen zu vergleichen.

Auf Textpassagen der beiden Hauptteile, deren Inhalte im Folgenden nochmals zusammenfassend aufzugreifen sind, wird zumeist am Kapitelanfang hingewiesen und damit indirekt auch auf die dortigen zahlreichen Literaturhinweise. Sie werden in diesem Vergleich jedoch nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt. Ansonsten beschränken sich Literaturangaben auf Querverweise, erstmals verwendete Quellen und wörtliche Zitate.

¹ Vgl. Arendt, 2003

² Vgl. Salamun, 2006, 86ff.

³ Vgl. auch Kapitel 3.1.3.6.3. Aktualität von Ideologiekritik und existentieller Freiheit (Seite 60)

⁴ Vgl. Salamun, 2006, 23ff.

⁵ Vgl. Seite 36

⁶ Hertel, 1971, 166

⁷ Pannenberg, 1997, 334

⁸ Vgl. IX, 82f.; VII, 14f.

⁹ SIII, 26

¹⁰ Vgl. z.B. Zahrnt, 1980, 336

¹¹ Vgl. Trillhaas, 1975, 200; Schüßler/Sturm, 2007, 223; Zahrnt, 1989, 22; Zahrnt, 1980, 334ff.

¹² Vgl. auch Hertel. 1971, 174: Hertel zieht in seinem Schlusswort eine ähnliches Resümee, wenn er die Unterschiede von Philosophie und Theologie anspricht. „An diesem Gegensatz entfaltet Jaspers zu einem wesentlichen Teil seine Glaubensphilosophie. Mit entgegengesetzter Tendenz tritt Tillich an diese Problematik heran. Seiner Überzeugung nach wird er vom philosophischen Eros nicht weniger bewegt als von theologischen Impulsen. Daher sucht er [...] den Punkt, in dem beide Geistesgebiete konvergieren.“

4.2. Positionierung der Denker auf der Grenze – ein einführender Überblick

Ihre unterschiedlichen negativen Erfahrung mit Grenzüberschreitungen zwischen Bedingtem und Unbedingtem und den entsprechenden eher „grenzverschärfenden“ Tendenzen bei Jaspers und grenzüberwindenden bei Tillich verdeutlicht eine zentrale Gemeinsamkeit: Für die Werke beider Denker hat die Beschäftigung mit der Grenze zwischen unanschaulich Bedingtem und gegenständlich Unbedingtem bzw. der menschlichen Grenzfrage nach dem Transzendenten geradezu konstituierende Bedeutung. Dies bestätigen auch bereits vorliegende vergleichende Studien.¹ Sie zeigt sich darum in fast allen Aspekten ihres Denkens und weist erstaunliche Parallelen auf - wie in diesem Kapitel in einem ersten kritischen Überblick anzudeuten ist. Jaspers bestimmt diese Grenze zwischen dem „Sein“, „Ursprung eines Glaubens“, der Existenz und Transzendenz, die in ihrer Unfassbarkeit von der Philosophie nur indirekt mit Chiffren zu umschreiben ist, und den gegenständlichen Daseinssphären, zu denen auch die objektivierenden Wissenschaften gehören. Tillich unterscheidet zwischen Religion, dem Unbedingtem oder „Sein-Selbst“, für die nur eine symbolische Redeweise angemessen sein kann, und Kultur, dem Bedingten oder Seiendem, das die Einzelwissenschaften in ihrer bedingten Endlichkeit zu erforschen haben. Diese grundlegenden gemeinsamen Abgrenzungen zeigen sich in fast allen Aspekten ihres Werkes, auch wenn sie diese unterschiedlich begründen oder unter verschiedenen thematischen Aspekten nur indirekt andeuten.²

So entspricht Tillich Jaspers' Ansatz fast im Wortlaut, wenn letzterer die gegenständlichen „Daseinssphären“ vom unanschaulichen „Ursprung eines Glaubens“ unterscheidet. Dieser kann sich mit seinem unbedingten Anliegen zwar in allen bedingten „Daseinssphären“ verwirklichen, aber niemals völlig in ihnen aufgehen, weil er in seinen „Ursprüngen“ letztlich unfassbar und unaussprechlich bleibt. Tillich unterscheidet entsprechend kompromisslos „Vorletztes“, „Bedingtes“ und „Letztes“, „Unbedingtes“. Dieses „Unbedingte“ bleibt - unabhängig davon, ob es sich um „Anliegen“, „Sinn“ oder „Sein“ handelt, - für alle „Daseinssphären“ und damit auch für die Wissenschaften nicht direkt zugänglich, also auch nicht für Philosophie und Theologie. Wer etwas Anderes vorgibt, hat die Grenze zur Ideologie überschritten, weil er so Endlich-Gegenständliches – in der Terminologie Tillichs – „dämonisch“ verabsolutiert. Beide lehnen es wie gesagt zudem ab, sich auch mit ihrem Denken einem damals verbreiteten einseitig-verengten Verständnis exakter Wissenschaftlichkeit zu unterwerfen. Wer Philosophie nämlich so als „Daseinssphäre“ oder Theologie als Wissenschaft neben anderen missversteht, macht dadurch auch ihre eigentlichen „Gegenstände“, also Existentielles, Unbedingtes oder Gott, zu endlichen Dingen unter anderen und gibt sie damit auf.

Beide bemühen sich also lebenslang um die Grenze zwischen Bedingtem, Seiendem oder Kultur bzw. Wissenschaft einerseits und „Sein“, „Unbedingtem“, „Existenz“, „Transzendenz“ oder „Religion“ bzw. Theologie andererseits. Sie teilen damit offensichtlich eine entscheidende grundlegende Voraussetzung. Sie zeigt sich in aufschlussreichen Akzenten, die Jaspers bei seiner Interpretation Kants setzt und Tillich bei seiner ontologischen Deutung: So verschiebt sich bei Jaspers die Bedeutung des „Dings an sich“, das für Kant ein rein formaler „erkenntnistheoretischer Grenzbegriff“³ ist, indem er es nun inhaltlich metaphysisch und religiös „auflädt“ und als „Sein“, „Umgreifendes“ „Transzendenz“ sowie „Existenz“ ins Zentrum seines Philosophierens rückt. Tillich setzt entsprechend die „Dignität“ des „unbedingten Sinns“ oder „Seins“ voraus. Beide können deshalb die genannten verschiedenen Bezeichnungen für das unanschaulich Unbedingte immer wieder synonym verwenden, auch wenn Tillich „metaphysische Seinsspekulationen“ weitaus stärker und bewusster als Jaspers berücksichtigt, in dessen Werk sie nur als indirekte Andeutungen erscheinen. Auch das entspräche ihren unterschiedlichen persönlichen „Ursprüngen“.

¹ Vgl. z.B. Schmitz, 1990, 27: „Dennoch geht es beiden um das Verhältnis des Menschen zur Transzendenz: beide fragen nach dem, was uns unbedingt angeht“.

² Vgl. Hertel, 1971, 1-17: Hertel bestätigt in seiner vergleichenden Arbeit die grundlegende Bedeutung der Grenze für Jaspers und Tillich. Skizziert er doch die Grundzüge ihrer Werke, indem er von der konstituierenden Bedeutung grundlegender Abgrenzungen für das Denken beider ausgeht: von Wissen und Glauben, Philosophie und Wissenschaft und Philosophie und Theologie.

³ Salamun, 2006, 68

Weitere Unterschiede sind in ihren ebenfalls von Bertram Schmitz in seiner vergleichenden Arbeit bestätigten¹ jeweiligen dominierenden Ansätzen begründet: dem philosophischen bei Jaspers und theologischen bei Tillich. In der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Unbedingten akzentuiert Jaspers entsprechend stärker den maßgeblichen existentiellen Ausgangspunkt, Tillich stärker die Begründung im Unbedingten und er betont explizit die letztgültige Norm der christologischen Offenbarungstradition.² Zwar nimmt Jaspers erst im zweiten Band seiner „Philosophie“ „Existenzerhellung“ vor, im ersten geht es ihm erst einmal um „Weltorientierung“ und dabei gibt auch er als das eigentliche Ziel seines Denkens an, mit dem „Sein als Transzendenz [...] den letzten Grund“³ zu suchen. Dennoch ist sein Denken stärker existenzphilosophisch akzentuiert als Tillichs. Denn er setzt beim „Ursprung eines Glaubens“ an, also bei der jeweils einmaligen, unverletzlichen Situation menschlicher Existenz in ihrer Freiheit, in der er versucht, mit ihrer Bezogenheit auf Transzendenz ihre unanschauliche Unbedingtheit herauszuarbeiten. Gabriel Marcel sieht daher – wie erwähnt – zu Recht „in dieser Dogmatik des Hienieden, eine heroische Anstrengung [...], um sich so hoch als möglich in Richtung auf das Transzendente zu erheben.“⁴ Dennoch weist, wie unten noch genauer zu erläutern ist, auch Jaspers Denken mit seinem Verständnis der Transzendenz, des Seins oder der Vernunft essentielle Voraussetzung auf.⁵ Tillich dagegen versucht als Theologe ursprünglich die Trennung von Religion und Kultur zu überwinden, indem er – wie die Analyse seines Frühwerks ergab – beim Unbedingten ansetzt. Zwar versteht er es als „Ergriffensein“, überwindet also den durch Schleiermacher geprägten Subjektivismus nicht völlig. Allerdings geht es ihm dabei letztlich doch um das grundlegende Element aller Kultur und damit auch des Bewusstseins, sei es als Sinn, Tiefe, Substanz oder Anliegen. Diese Grundtendenz zeigt sich auch noch in seinem späten noch umfassenderen ontologischen Ansatz, wenn er im ersten Band seiner „Systematischen Theologie“ die Frage nach dem Seinsgrund stellt. Zwar versucht er diese dann im zweiten Band mit beeindruckenden existenzphilosophischen Analysen zu verbinden. Dass dabei ontologische Begriffe wie „essentielles“ bzw. „existentielles“ und „Neues Sein“ von zentraler Bedeutung sind, ist dennoch ein aufschlussreicher Hinweis darauf, dass die ontologische Begründung auch in seiner späten Existenzanalyse bestimmend bleibt, wie auch die damit einhergehende wiederholt kritisierte Tendenz zu unhistorischer Abstraktheit. Diese kann im Übrigen als Ausdruck grundsätzlicher Spannungen gedeutet werden, zwischen den ontologisch-universalen und existenzphilosophisch-individuellen Anliegen beider Denker, die sich wohl ebenfalls prinzipiell nicht völlig aufheben lassen.⁶

Die bisherige Analyse bestätigte, dass Tillich dabei auch mit dem ontologischen Ansatz letztlich sein lebenslanges Anliegen einer Synthese von Religion und Kultur, Glauben und Denken verfolgt. Und dass diese wiederholt ein Übergewicht gewinnt, könnte somit eine Folge der angesprochenen bedrängenden Grenzerfahrung seiner Jugend sein. Damit deutet sich die in dieser Arbeit oft erwähnte – von Pannenberg so genannte – „negative Folie“⁷ seines Lebensthemas an: der unerträgliche Grenzkonflikt zwischen Denken und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Religion, Kultur und Religion, oder einer einseitigen Autonomie und Heteronomie. Um diese Dualismen zu überwinden, sich also nicht in bedingten Grenzkonflikten zu verlieren und den grenzüberschreitenden unbedingten Anspruch zu vernachlässigen, bedürfen nämlich Philosophie und Theologie zwangsläufig des ontologischen Ansatzes: Können sie doch allein mit dem unbedingten Anliegen des „Seins-Selbst“, also nur mit diesem grenzübergreifenden und alles transzendierenden „Gegenstand“ über alle bedingten Unterschiede hinweg ihren gemeinsamen Grund ernst nehmen.

Zwar könnte auch Jaspers diese Fokussierung auf das alles Begründende Sein nachvollziehen. Dass

¹ Vgl. Schmitz, 1990, 27f.

² Vgl. z.B. S I(2), 159; Hertel, 1071, 113f.

³ P3, 3

⁴ Marcel, 1973, 179; vgl. auch Schmitz, 1990, 177 und 184

⁵ Vgl. Seite 287

⁶ Zu diesen unaufhebbaren Spannungen auch vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 41f.

⁷ Pannenberg, 1997, 334

wir dieses in einer Grundoffenbarung allerdings auch – so Tillich - unmittelbar Gewährwerden könnten und zwar mit Gewissheit, scheint dagegen auf dem ersten Blick Jaspers Erkenntniskepsis diametral zu widersprechen. Allerdings stellen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei genauerer Analyse weitaus komplizierter dar, was auch an der teils unklaren Terminologie beider liegt: Tillichs Diagnose, dass wir heute mit dem Konflikt zwischen Glauben und Denken zu kämpfen haben, könnte Jaspers nämlich sicher zustimmen, er würde ihn allerdings noch verschärfen, indem er auf seiner grundsätzlichen, absoluten Unüberwindlichkeit besteht. Dazu scheinen wie gesagt Tillichs unmittelbare „Gottesgewissheit“ und „Grundoffenbarung“ in einem unversöhnlichen Gegensatz zu stehen. Bei genauerem Hinsehen zeigen sich allerdings unvermutete Parallelen. So hält Jaspers einen solchen unmittelbaren Zugang nicht für völlig unmöglich, dem Mystiker nämlich „öffnet sich das eigentliche Sein“.¹ Allerdings ist das dabei Erlebte unaussprechlich, denn „ein ins Unendliche vorandringendes Hellwerden im Bewußtsein erreicht nie die Fülle jenes Ursprungs.“² Aber auch damit wird der Unterschied zu Tillich immer noch nicht eindeutig fassbar. Denn letzterer kommt nun wiederum Jaspers Position sehr nahe, wenn er wie erwähnt das unmittelbare „Gewährwerden“ der „Grundoffenbarung“ konsequent von Intuition, Erfahrung, Erkenntnis, Gefühl oder Willensleistung abgrenzt. Diese setzen nämlich alle eine Trennung von Gott und Mensch und damit auch die Subjekt-Objekt-Spaltung voraus. Unmittelbares „Gewährwerden“ des Unbedingten dagegen liegt vor einer solchen Trennung und damit eigentlich auch vor allen Möglichkeiten rationaler Erfassung, Darstellung und Mitteilung.

Seine letzte Bemerkung zeigt im Übrigen, dass er ebenfalls wie Jaspers und die meisten Erkenntnistheoretiker seiner Zeit eine Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt. Allerdings scheint er im Vergleich zu Jaspers andere Akzente zu setzen, so dass die – oben erläuterte - gegenwärtige Fragwürdigkeit einer solchen erkenntnistheoretischen Vorstellung weniger ins Gewicht fällt. Bildet diese doch sozusagen nur den Hintergrund, vor dem Tillichs Verständnis einer unmittelbaren „Grundoffenbarung“, welche die Subjekt-Objekt-Relation transzendiert, erst ihre Konturen gewinnt. Sie ist darum nicht direkt durch gegenständliches Wissen zu erfassen, sondern nur indirekt durch paradoxe, analoge bzw. symbolische Aussagen. Tillich setzt also einmal mehr andere Akzente als Jaspers, der die Unüberwindlichkeit von Erkenntnisgrenzen betont. Tillich dagegen fokussiert sich mit seinem Verständnis einer „Grundoffenbarung“ auf die Zusammenhänge auch jenseits der Grenzen dieser erkenntnistheoretischen Konstellation.

Begegnet der Mensch doch – wir erinnern uns - in der „unmittelbaren Gewißheit“³ einer „Grundoffenbarung“ sich selbst, wenn er - symbolisch verstanden - Gott trifft. Er nimmt Gott als etwas wahr, von dem er zwar entfremdet, aber mit dem er untrennbar eins ist, obgleich es ihn als seinen Ursprung und Seinsgrund unendlich transzendiert. Soweit also könnte Jaspers sogar noch mitgehen. Finden sich doch in seinem Werk nicht nur die genannten Anklänge an die Einheitssehnsucht von Seinsspekulationen.⁴ Sondern er hält sogar im Existentiellen, im Bewusstsein von Freiheit und Transzendenz, das er doch sonst stets von jeder Form des Wissens scharf abgrenzt, wie Tillich ein „Bewußtsein ewiger Gewißheit“⁵ für möglich.⁶

Mit ihren grundsätzlichen Absichtserklärungen also stimmen Jaspers und Tillich zwar überein, nicht aber, wie sie diese dann im Einzelnen interpretieren und umsetzen: Tillich geht - wie oben ausgeführt - davon aus, dass bestimmte Denker, kulturhistorische Epochen oder religionsphilosophische Traditionen Denken und Glauben noch durchaus im Einklang gesehen haben, so Augustinus oder die sogenannte franziskanische Schule des 13. Jahrhunderts. Erst seit Thomas von Aquins Neuansatz sei sie zunehmend problematisch geworden, bis die autonome Vernunft den Glauben schließlich entmachtete. Dennoch hält er eine solche Synthese auch gegenwärtig noch grundsätzlich für möglich. Dass er in allen Schaffensphasen diesen Konflikt also

¹ Einf, 33

² Einf, 34

³ V, 135

⁴ Vgl. oben Seite 36

⁵ P2, 20

⁶ Vgl. auch Schüßler, 2013, 36

keineswegs für absolut und prinzipiell unüberwindlich, sondern für relativ hält,¹ widerspricht Jaspers Erkenntniskepsis allerdings diametral. Zwar beteuert auch Tillich die „unmittelbare (nicht durch Schlußfolgerungen vermittelte) Evidenz“² des Glaubens wie der Grundoffenbarung, was ihn aber nicht davon abhält, die spekulativen Schlussfolgerungen der Denker jener Epochen der „Seins-Unmittelbarkeit“ von Platon bis Hegel dennoch nachzuvollziehen, wie unten kritisch zu vertiefen ist. Eigentlich im Widerspruch zu seiner eigenen Vorgabe, der Jaspers zustimmen könnte, geht er also diesen entscheidenden spekulativen Schritt weiter, wenn er versucht, den Konflikt zwischen Glauben und Denken mit einem philosophischen Ansatz, ob sinntheoretisch oder ontologisch, zu überwinden.

Zwar gesteht er dabei offen zu, dass er die Identität von Gedachtem und Tatsächlichem, sei es unbedingter Sinn oder „Sein“, nur annehmen kann, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind: Denn „Gott kann niemals erreicht werden, wenn er der Gegenstand der Frage ist und nicht auch ihre Voraussetzung.“³ Dass Tillich im Übrigen diese Überzeugung seit seiner Schelling-Dissertation vertritt⁴, bestätigt ihre lebenslange, grundlegende Bedeutung. Wenn nämlich Wirklichkeit und Vernunft mit ihren Strukturen wie überhaupt alles letztlich im Sein-Selbst ihren Ursprung haben, kann Gott nicht nur als Prämisse vorausgesetzt, sondern in der Grundoffenbarung sogar in analoger Weise wahrgenommen werden,⁵ eine Annahme, die Jaspers nicht teilen kann. Welche grundlegende Bedeutung dabei der *analogia entis*, die Jaspers ebenfalls strikt ablehnen muss, für Tillichs Denken zukommt⁶, ist anhand des Vergleichs von Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbolen noch genauer zu erläutern.⁷ Außerdem muss für Tillich wie gezeigt auch subjektive und objektive Vernunft sowohl identisch bzw. analog als auch sinnvoll sein und geoffenbarter und universaler Logos der allgemeinen Vernunft ebenfalls übereinstimmen.⁸

Doch folgt aus dem „Satz *deus est esse*“⁹ überhaupt, wie Tillich unterstellt, „die Einheit von Religion und Gedanke“¹⁰ und kann er darum tatsächlich alle Religionsphilosophie begründen? Auch hier ist der Vorbehalt erneut anzudeuten und unten zu vertiefen, ob die Göttlichkeit des Seins überhaupt vorauszusetzen ist, wie es Tillich versucht. Besteht dabei nicht die - auch von Duns Scotus und Jaspers gesehene - Gefahr, den „synthetisch oder analytisch gewonnenen Begriff des Unbedingten mit diesem selbst“¹¹ zu verwechseln? Insistiert Letzterer wegen der damit verbundenen Probleme nicht zu Recht darauf: „Ontologie ist, auch wenn sie Gott einschließt, am Ende immer Immanenzlehre, Lehre vom Bestehenden, vom Sein als Seienden, so wie es vom Menschen erkannt wird.“¹² Ob Tillich diese berechnete, grundsätzliche Einschränkung tatsächlich immer ebenso konsequent beachtet, ist bei der genaueren Analyse dieser Grenzfrage im Blick zu behalten. Zeigt sich hier nicht zudem bei ihm wie auch sonst immer wieder die grundsätzliche Spannung zwischen der ontologisch oder sinntheoretisch interpretierten „Grund-, und „Heilsoffenbarung“? Wiederholt könnte sich bestätigen, dass sich beides weder harmonisch austarieren noch bruchlos verbinden zu lassen scheint.

Offensichtlich vertritt Tillich im Gegensatz zu Jaspers' überspitzter Skepsis eine positiv-optimistischere Sicht der Vernunft und ihrer entscheidenden Funktion in der Grundoffenbarung. Könnte er aber so nicht außerdem in Widerspruch mit einer grundlegenden christlichen Überzeugung geraten, die er grundsätzlich auch teilt? Könnte doch demnach der endliche Mensch unter den Bedingungen der Existenz die „Offenbarung“ und damit erst recht die

¹ Vgl. Seite 175

² S II, 125

³ V, 124

⁴ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 21

⁵ Vgl. SI (2), 276

⁶ Zur unterschiedlichen Bedeutung der *analogia entis* bei Jaspers und Tillich vgl. u.a. insbesondere Schüßler, 2007, 36-39

⁷ Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

⁸ Vgl. Seite 178 Anm. 2

⁹ V, 131

¹⁰ V, 131

¹¹ Vgl. die Seiten 113f., 164; Kuhlmann, 1928, 39

¹² G, 125

„Grundoffenbarung“ niemals vollkommen, sondern stets nur zweideutig empfangen.¹

Gegenüber allen folgenden kritischen Anfragen ist stets zu beachten, dass Tillichs Anliegen, das er mit dem „ontologischen Weg“ verfolgt, überaus berechtigt ist. Darum sind die genannten Risiken, die wohl grundsätzlich unvermeidlich zu sein scheinen, meiner Ansicht nach in Kauf zu nehmen: Er kann sich nämlich zu Recht mit einer Kluft zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken oder Religion und Kultur nicht wie Jaspers oder die dialektische Theologie abfinden. Können sie doch nicht zusammenhanglos nebeneinander stehen. Sondern es bleibt vielmehr eine bleibende Herausforderung für Vernunft, Theologie oder Religionsphilosophie, sie in ihren Zusammenhängen und Unterschieden aufeinander zu beziehen. Darum besteht Tillich im Gegensatz zu Jaspers und der „dialektischen Theologie“² zu Recht darauf – wie unten noch zu verdeutlichen ist³, bei der Darstellung von unanschaulichen Glaubensinhalten die Vielfalt menschlich-kultureller Voraussetzungen, das gesamte Instrumentarium abendländischer Denktraditionen zu berücksichtigen.

Solche Voraussetzungen, die sowohl spekulative, ontologische als auch offenbarungstheologische bzw. christologische Aspekte berücksichtigen, kann ein erkenntnis skeptischer Philosoph wie Jaspers allerdings nicht übernehmen. In diesem Punkt bemüht er sich stets darum, – seiner Ansicht nach – redlich und konsequent nur der philosophischen Wahrheit verpflichtet zu sein. Er besteht allein schon deshalb stets explizit auf seiner Unabhängigkeit von Lehrmeinungen, Religionen oder Denkschulen, weil sie seiner Ansicht nach mit ihren Wahrheitsansprüchen die unanschauliche Einmaligkeit des existentiellen Ursprungs dogmatisch fixieren wollen und so in Frage stellen.

Im Widerspruch dazu finden sich in seinem Werk allerdings auch die oben analysierten Aussagen, die eine übergroße Wertschätzung auch offenbarungsreligiöser Traditionen zum Ausdruck bringen und die im Kapitel über Jaspers Religionsverständnis nochmals aufzugreifen sind. Zudem deuten sich bereits erstaunliche Parallelen zu theologischen Auffassungen an, auf die im Kapitel über Erkenntnisgrenzen ebenfalls noch genauer einzugehen ist. Hier sei nur vorweggenommen, dass auch Jaspers nicht völlig auf Reste natürlicher Theologie verzichten kann, wenn er – inkonsequent – in der Transzendenz bzw. Gott den Ursprung existentieller Freiheit sieht.⁴ Außerdem entspricht er mit dieser Annahme vom „Geschenkcharakter“ der Freiheit religiösen Vorstellungen der Gnade.

Abgesehen davon überwiegt allerdings insgesamt die andere – skeptische – Seite seines „Denkens in Polaritäten“ bei Weitem und darum will er ähnlich wie die dialektische Theologie im Gegensatz zu Tillich sich „heroisch“ jedes Wissens existentieller und transzendenter Inhalte enthalten und auch seine schlüssige Darstellung verweigern. Er versucht also tatsächlich, sich daran zu halten, was Tillich zwar über den Glauben aussagt, aber letztlich nicht konsequent beachtet, dass er „die unmittelbare (nicht durch Schlußfolgerungen vermittelte) Evidenz des Neuen Seins in und unter den Bedingungen der Existenz“⁵ ist.

Damit aber scheint auch Jaspers mit einem weiteren Problem konfrontiert: Wenn nämlich der „Glaubensursprung“ allein dem Glauben zugänglich ist, besteht dann nicht die Gefahr, dass die Abhängigkeit vertauscht, der „Glaubensgrund“ vom Glauben abhängig gemacht wird – wie oben von Gunther Wenz an Tillichs Aussagen verdeutlicht? Damit aber verschöbe sich auch bei Jaspers der Akzent von der behaupteten faktischen Vorgegebenheit der Transzendenz letztlich doch wieder auf die Seite des Subjekts.⁶ Jaspers selbst bestätigt dies, wenn er zugesteht, dass auch Chiffren – wie in einem eigenen Kapitel im Vergleich mit Tillich auszuführen ist – letztlich nichts über die Transzendenz mitteilen, sondern nur etwas über die Existenz. „Die Chiffer Gottes und die Existenz des Menschen entsprechen sich. [...] Wie er die Chiffer Gottes denkt, nach diesem Bilde wird er selber.“⁷

Dies entspräche der Kritik Bollnows, der – wie oben gezeigt – Jaspers eine subjektivistische

¹ Vgl. Seite 178 Anm. 3

² Vgl. VII, 216-262

³ Vgl. Kapitel 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen (Seite 292)

⁴ Vgl. Schüßler, 2013, 49

⁵ S II, 124f.

⁶ Zu diesem Problem einer subjektiven Verengung des Glaubens vgl. oben Seite 123f.

⁷ PO, 249; vgl. auch Schüßler (Mythos), 2015, 196

Selbstbezogenheit vorwirft, mit der er eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Realität gefährdet.¹ Allerdings bilden die große Bedeutung der Kommunikation für sein Denken und seine gesellschaftspolitischen Stellungnahmen ein starkes Gegengewicht zu solchen Tendenzen.² Dennoch beharrt Jaspers im Widerspruch dazu ebenfalls immer wieder auf der unvertretbaren Einmaligkeit der persönlichen Glaubensbeziehung, die sich jeder allgemeinen Kennzeichnung verweigert.

Tillich versucht dagegen in seinem Spätwerk mit seiner Korrelationsmethode, einer solchen subjektivistischen Verengung grundsätzlich entgegenzuwirken.³ Er entwickelt sie daher auf der breiten Basis der „Existenz im Allgemeinen“ und der „Endlichkeit überhaupt“. Diese Grundlage arbeitet er in einer darstellbaren „Lehre von der Existenz“⁴ aus und bedient sich dabei „des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen Kulturgebieten verfügbar gemacht hat“⁵.

Als entscheidende und grundlegende Gemeinsamkeit ist also festzuhalten, dass sich beide um Themen bemühen, die letztlich nicht direkt zugänglich sind, und zwar sowohl für die exakten Wissenschaften als auch für Philosophie und Theologie. Wenn sie jedoch weiter an dem festhalten, worauf es ihnen ankommt, so bleibt ihnen als Denker nur die Position auf der Grenze, mit der sie sich auf vielfältige Weise auseinandersetzen.

Deutet sich dabei nicht der entscheidende und grundlegende Unterschied an, dass sich das, was Tillich als „gottlose“ Religion bezeichnet, bei Jaspers zeigt? Zwar betont auch letzterer das Begründende des Transzendenten oder Umgreifenden. Aber weigert er sich nicht - im Übrigen wie die „dialektische Theologie“ -, es im Gegensatz zu Tillich zur Voraussetzung auch seines Denkens zu machen? Welche Bedeutung dabei der Ablehnung der Analogia Entis zukommt und wie diese Unterschiede zu beurteilen sind, ist in eigenen Kapiteln genauer zu untersuchen.⁶

Bereits dieser erste Überblick eines Vergleichs bestätigt also die Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihres Denkens: also die genannten gemeinsamen konstituierenden Abgrenzungen einerseits. Andererseits gewichtet Jaspers die Grenze stärker, um die Unerfassbarkeit des Existentiell-Transzendenten, „Seins“ oder „Umgreifenden“ vor ideologischen Grenzübergreifen zu sichern.⁷ Tillich mit seiner synthetischen Intention zielt dagegen darauf ab, die Grenze zwischen Denken und Glauben zu überwinden, indem er neben Unterschieden sich stärker auf Gemeinsamkeiten konzentriert. Ob sich also für Jaspers die Auseinandersetzung mit der Grenze tendenziell als Problem, für Tillich dagegen als Chance erweist, ist im Folgenden im Blick zu behalten.

4.3. Konsequenzen der Positionierung auf der Grenze

Wie zentral und grundlegend diese grundlegenden Motive und prinzipiellen Abgrenzungen vom anschaulich Bedingten und unanschaulich Unbedingten bei Jaspers und Tillich sind, ist im Folgenden aufzuzeigen – und zwar anhand vergleichender Untersuchungen beispielhafter, in dieser Arbeit erarbeiteter Aspekte ihrer Werke, im Positiven wie im Negativen. Neben den ebenfalls anzusprechenden Unterschieden geht es also um die erwähnten Parallelen bei der grundsätzlichen Abgrenzung der Wissenschaften einerseits von Philosophie, Religion bzw. Theologie andererseits oder der Natur- von der Geisteswissenschaft sowie der Philosophie von Religion bzw. Theologie. Gemeinsamkeiten müssten demnach ebenfalls in der Bekämpfung von Grenzüberschreitungen erkennbar sein. Dies gilt zudem sowohl für die ideologiekritische Relativierung als auch Wertschätzung von Vernunft und Religion, ebenso wie für die indirekte Redeweise durch Chiffren

¹ Vgl. insbesondere den Beginn des Kapitels 3.1.4.2. Fragwürdige Traditionen der Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 69ff.)

² Vgl. Motroschilowa, 1991, 33-40

³ Zu Erweiterung der Korrelationsmethode in der „Systematischen Theologie“ vgl. auch Pannenberg, 1997, 340

⁴ S I(2), 77

⁵ S I(2), 77

⁶ Vgl. unten die Kapitel 4.3.3. Zwischen Vernachlässigung und Verabsolutierung von Erkenntnisgrenzen (Seite 291)

⁷ Zu dieser unterschiedlichen Akzentuierung der Grenze, der grenzverschärfenden bei Jaspers und grenzüberwindenden bei Tillich vgl. auch Hertel, 53ff.

oder Symbole.

4.3.1. Abgrenzung der Wissenschaft von Philosophie, Theologie und Religion¹

Mehrfach zeigte sich auch in dieser Arbeit, welche grundlegende Bedeutung wissenschaftstheoretische Reflexionen für beider Denker haben. Vor dem Hintergrund prinzipieller Gemeinsamkeiten, die sich dabei ergeben und in einem ersten Schritt herauszuarbeiten sind, können sodann aufschlussreiche Unterschiede deutlicher hervortreten.

Es bestätigte sich, dass Jaspers' „Wissenschaftsauffassung einen systematischen Stellenwert für sein Philosophieverständnis besitzt, und er sich von Anfang an in fast allen Schriften mit dem Abgrenzungsproblem zwischen Philosophie und Wissenschaft beschäftigt.“² Wenn nämlich Philosophieren erst mit dem Transzendieren der Grenzen wissenschaftlich fassbaren Wissens beginnt, ist für Jaspers ohne dieses klare „Grenzbewusstsein“ keine Philosophie möglich.³ Auch Tillich entwickelt wie gezeigt seine Theologie bereits in seinem Frühwerk des „Systems der Wissenschaften“ als Auseinandersetzung mit den objektivierenden Wissenschaften.⁴ Dem liegt die zentrale Gemeinsamkeit zugrunde, dass für beide ihr Standort als Denker fragwürdig geworden war, so dass sie „ihr jeweiliges Verständnis von Philosophie und Theologie in der bewußten Auseinandersetzung mit den Wissenschaften“⁵ entwickeln. Dabei zeigt sich, dass ihnen als Denker letztlich nur die Position auf der Grenze bleiben kann, weil ihre eigentlichen „Gegenstände“ den Einzelwissenschaften ohnehin prinzipiell verschlossen und auch von Philosophie und Theologie bestenfalls indirekt zu umschreiben sind.

4.3.1.1. Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge

Zwar sehen beide auch Gemeinsamkeiten und Abhängigkeiten zwischen Wissenschaften und Philosophie bzw. Theologie⁶: So weisen sie auf die ursprünglichen „Antriebe der Philosophie“⁷ hin, die „das wissenschaftliche Fragen allererst ermöglicht (und historisch allererst ermöglicht hat)“⁸. Die später entstandenen Wissenschaften werden darum ebenfalls weiterhin von einem ständigen philosophischen „Streben nach Wissen“⁹ angetrieben. Auch sie versuchen also mit der Gesamtheit ihrer Perspektiven über das Einzelne, Gegenständliche hinauszugehen und in einem endlosen Prozess auf das letztlich unerreichbare Ganze der Welt mit der Summe ihrer Erkenntnisse abzu zielen.

Jaspers und Tillich stimmen zudem darin überein, dass umgekehrt Philosophie und Theologie zwingend auf dieses Einzelne angewiesen sind.¹⁰ Auch wenn die Philosophie – so Jaspers - natürlich in einem grundsätzlich anderen Verhältnis zum Einzelgegenstand steht, „so verwirklicht sie sich jeweils nur in einem Einzelnen“¹¹, das es zwar einerseits zum Eigentlichen, also zum „Ganzen“ hin zu transzendieren gilt, um in dieser „Grenzsituation“ die konkrete existentielle Bezogenheit auf Transzendenz zu „erhellen“. Andererseits bleibt sie notwendig auf dieses Einzelne angewiesen und

¹ Zum Vergleich der Wissenschafts- und Philosophieverständnisse bei Jaspers und Tillich vgl. 3.1.3. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft (Seite 43); 3.2.3.3. Zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits (Seite 198). Die zahlreichen dort bereits erwähnten Literaturhinweise werden nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt.

² Salamun, 2006, 94; vgl. auch Schüßler (Jaspers), 1995, 29-39; Schüßler, 1998, 162

³ Vgl. Örnek, 1983, 11

⁴ Vgl. Schüßler, 1998, 264f.

⁵ Schüßler (Autorität), 1995, 141f.

⁶ Zu den Gemeinsamkeiten bei Jaspers vgl. z.B. den Beginn des Kapitels 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52); bei Tillich 3.2.2.3.4. Zwischen Wertfreiheit und Subjektivismus, Rationalismus und

Irrationalismus (Seite 139) sowie Seite 201

⁷ P1, 323

⁸ IV, 37

⁹ P1, 323

¹⁰ Zu Jaspers Sicht dieser Abhängigkeit vgl. z.B. Kapitel 3.1.4.6. Mögliche produktive Ansätze, Alternativen und Perspektiven (Seite 75); zu Tillichs Verständnis vgl. z.B. den Beginn des Kapitels 3.2.2.4.4.a. Die Zweideutigkeit von „Heiligem und Profanem“ (Seite 156)

¹¹ P1, 322

damit auch auf die Forschungsergebnisse der Wissenschaften. Ansonsten würde sie sich nämlich in der Leere abstrakter Beliebigkeit verlieren. Tillichs Verständnis der Religion als „Selbsttranszendierung“ entspricht dieser Auffassung, wenn er „Profanisierung“ nicht nur als Form antireligiöser oder areligiöser Entfremdung interpretiert. Sondern er sieht in ihr auch eine unvermeidliche Voraussetzung, die Religion und damit auch Theologie erst ermöglicht: Religion, definiert als „Selbsttranszendierung“, setzt nun einmal Bedingtes bzw. Profanes und somit kulturelle Schöpfungen jeglicher Art wie Sprache, philosophische Begriffe und damit eben auch wissenschaftliche Resultate zwingend voraus. Denn nur in ihnen kann sie sich verwirklichen und sie in Richtung auf das Unbedingte transzendieren. Die Ambivalenz, dass damit auch die Gefahren der „Zweideutigkeit“ einhergehen, die Einseitigkeiten der Profanisierung bzw. Säkularisierung ist also im Wesen der Religion selbst angelegt.

4.3.1.2. Unterschiede

Beide fokussieren sich daneben allerdings stärker auf die Unterschiede, wie sie sich mit Barbours Klassifikation für das Verhältnis von Theologie (bzw. Philosophie) zur Wissenschaft¹ weitgehend erfassen lassen, und zwar durch den „Unabhängigkeitstyp“². Demnach beziehen sich trotz der genannten Gemeinsamkeiten und Abhängigkeiten „Wissenschaft und Religion auf verschiedene Lebensbereiche oder Aspekte der Wirklichkeit [...]. Die Naturwissenschaften wollen wissen, wie etwas geschieht und haben es mit objektiven Tatsachen zu tun; die Religion beschäftigt sich mit Werten und dem letzten Sinn des Daseins.“³ Auch wenn sich Barbour also eigentlich auf die Unterscheidung von Religion und Naturwissenschaft beschränkt, erfüllt auch Jaspers Philosophie seine Kriterien, weil er sich mit religiösen Inhalten beschäftigt wie dem existentiellen Ursprung, der auf Transzendenz gerichtet ist.

Beide setzen sich demnach bei ihrer wissenschaftstheoretischen Abgrenzung mit der Wertfreiheitsproblematik auseinander. So sieht Jaspers wie oben erläutert⁴ im Anschluss an Max Weber und David Hume in der Wertfreiheit ein zentrales Kennzeichen der Wissenschaft. Die Philosophie fordert dagegen nicht nur die existentielle Stellungnahme, sondern sie thematisiert zudem ebenfalls die Existenz. Dieses „*absolute Bewußtsein*“⁵ gehört notwendig zur Philosophie, also aus der Unbedingtheit eigenen Glaubens in seiner geschichtlichen Einmaligkeit das Ganze zu denken. Das aber ist für die Wissenschaft unzulässig, weil sie nämlich als „*Bewußtsein überhaupt*“⁶ Allgemeingültigkeit beansprucht. Denn nur die von allem Subjektiven „gereinigte“ Wertfreiheit, die „methodische Selbstbeschränkung“⁷ auf Partikulares also, das allein objektivierbar ist, kann die intersubjektive Allgemeingültigkeit der Wissenschaft begründen. Wer stattdessen diese sorgfältige Grenzziehung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Glauben vernachlässigt und die - notwendig partikuläre – wissenschaftliche Erkenntnis zum Wissen des Ganzen ideologisch verabsolutiert, droht dagegen einem „Wissenschaftsaberglauben“ zu verfallen, der „weder Wissenschaft noch Philosophie noch Glauben ist.“⁸

Andererseits weiß Jaspers, dass selbst die empirischen Wissenschaften nicht völlig wertfrei sind: So sind schon Versuchsanordnungen und Methoden wie der Wille zur Wertenthaltung und größtmöglichen Exaktheit sowie die Wahl von Forschungsgegenständen Wertentscheidungen. Im Gegensatz zur dieser vorbereitenden ist die eigentliche wissenschaftliche Tätigkeit allerdings von Wertungen freizuhalten⁹, also empirische Verfahren, logische Schlussfolgerungen und Verknüpfungen sowie die Überprüfung von Hypothesen. Diese differenzierte Unterscheidung

¹ Für Jaspers Abgrenzung vgl. 3.1.3. Auf der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft (Seite 43); für Tillichs Verständnis 3.2.3.3. Zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits (Seite 198)

² Vgl. Barbour, 2010, 16; vgl. auch Schüßler, 2012, 76f.

³ Barbour, 2010, 16

⁴ Zur Frage der Wertfreiheit bei Jaspers vgl. oben Kapitel 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46)

⁵ P1, 329

⁶ P1, 329

⁷ P1, 166

⁸ K, 29; vgl. auch die Sammelbände Becker/Diewald, 2011; Lüke/Meisinger/Souvignier, 2007

⁹ Vgl. Ex, 6f.

zwischen Voraussetzungen sowie Bedingungen der Erkenntnis vom Erkenntnisprozess selbst¹ ist ebenfalls auf den Einfluss Max Webers zurückzuführen und bis heute aktuell²: Demnach – verdeutlicht Salamun – „würde man auf dem Stand der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion sagen, dass die Wertfreiheitsforderung nicht den Entstehungszusammenhang wissenschaftlicher Erkenntnisse (und natürlich auch nicht den Verwertungs- oder Wirkungszusammenhang) betrifft, sondern deren Begründungs- bzw. Prüfungszusammenhang.“³

Auch wenn Jaspers also in der Lage ist, die Wertfreiheitsproblematik grenzübergreifend erstaunlich differenziert zu analysieren, überwiegt bei ihm im Vergleich zu Tillich dennoch die oft zu einseitige Betonung der Grenze und Gegensätze zwischen Wissenschaft und Philosophie.

Einige der erarbeiteten grundlegenden Kennzeichen teilt Tillich allerdings mit Jaspers. So weist er auch seiner Disziplin das zu, was – nach seiner bekannten Formulierung der „Systematischen Theologie“ – „uns unbedingt angeht“, also die entscheidenden letzten, existentiellen Fragen. Sie sind nur einem schöpferischen „intuitiv-einenden“ bzw. „partizipierenden“ Erkennen zugänglich und gehören darum einer anderen „Dimension“ an als das, worauf sich die Einzelwissenschaften beziehen, also auf das Vorletzte oder Bedingte, das tendenziell mit objektivierenden Methoden und einer „diskursiven“⁴, logisch-analytischen Sprache zu erfassen ist. Das naturwissenschaftliche Wissen hat sich durch permanente Verifikation und Falsifikation zu bewähren und kann darum „experimentell bestätigt“⁵ durch die Kriterien der „Isolierung, Regelmäßigkeit und Allgemeinheit“⁶ mehr „Sicherheit“ bieten. Tillich kann darum ähnlich prägnant wie Jaspers⁷ resümieren: Naturwissenschaftliches „Erkennen ist sicher, aber nicht unbedingt bedeutsam, während einendes Erkennen von unbedingter Bedeutsamkeit sein kann, aber keine Sicherheit gibt.“⁸

Auch in der Wertfreiheitsfrage stimmt er Jaspers zwar zu, dass die Erfahrungswissenschaften vom Standpunkt des Wissenschaftlers zu abstrahieren haben, während für Philosophie und Theologie „der Standpunkt des Systematikers zur Sache selbst [gehört]“.⁹ In den „Kulturwissenschaften“ ist darum das eindeutige und experimentell bzw. empirisch abgesicherte „Entweder-oder“ von „richtig oder falsch“ unangemessen, weil es viele individuell-normative Standpunkte bzw. Zugänge zur Wirklichkeit gibt, die ihre Brauchbarkeit erweisen müssen.

Tillich setzt allerdings auch andere Akzente, indem er daneben sich einmal mehr auf die Gemeinsamkeiten aller Wissenschaften fokussiert. Jaspers dagegen überspitzt mit den Unterschieden die Grenze und behält dabei fast nur den Naturwissenschaften die Wissenschaftlichkeit vor, die er den Geisteswissenschaften und der Philosophie abspricht. Um Existenz und Transzendenz vor dem fixierenden ideologischen Grenzübergreif zu schützen, verabsolutiert er im Gegensatz zu seinen erwähnten differenzierten Aussagen den Kontrast: So übertreibt er sowohl die wissenschaftliche Allgemeingültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, wenn er sie wegen ihrer „absoluten Wertfreiheit“¹⁰ als „zwingend gewiß und allgemeingültig“¹¹ bezeichnet, als auch ihre Relativität und Partikularität. Beschränke sie sich doch nur auf objektivierbare Gegenstände; demgegenüber stellt er die Wissenschaftlichkeit aller anderen Disziplinen rigoros in Frage, die sich mit den eigentlichen unanschaulichen „Gegenständen“ seiner Philosophie beschäftigen. Mit Kant versucht er diese Grenze mehrfach abzusichern, indem er innerhalb der „Subjekt-Spaltung“ einerseits darauf besteht, dass „alles Dasein am Grenzbegriff des Ansichseins zur Erscheinung wird“¹², und zwar nur als „Objektsein“¹³. Dieses verankert er

¹ Vgl. MWP, 53ff.

² Vgl. Albert u. Topitsch, 1979, 151-188, 200-236

³ Salamun, 2006, 97; vgl. auch Grieder, 1991, 22

⁴ Vgl. z.B. VIII, 165f. oder 172ff.

⁵ S I(2), 121

⁶ S I(2), 124

⁷ Vgl. Seite 92

⁸ S I(2), 127

⁹ IX, 13

¹⁰ P1, 187

¹¹ U, 111

¹² P1, 28

¹³ P1, 5

andererseits mit dem Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ in der gemeinsamen Bewusstseinsstruktur aller Menschen. So untermauert er sowohl die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussagen als auch die natürliche Begrenztheit vernünftiger Erkenntnis. Denn das eigentliche – von Jaspers metaphysisch überhöhte - „Ding an sich“ bleibt notwendig verborgen. Erkenntnis muss sich auf den Gegenstand, wie er im Bewusstsein erscheint, geradezu mit Naturgesetzlichkeit beschränken. Die prinzipielle Grenze wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit bleibt so ebenso gewahrt wie die Unverfügbarkeit von Existenz und Transzendenz.

Allerdings setzt Jaspers auch – wie oben ausgeführt - mit dieser Interpretation des „Bewußtseins überhaupt“ andere Akzente als Kant.¹ Während dieser an der Einheit von Vernunft und „Bewußtsein überhaupt“ festhält, beschränkt Jaspers das „Bewußtsein überhaupt“ auf das wissenschaftlich Objektivierbare und ergänzt bzw. fundiert es mit Existenz bzw. Umgreifendem, dem „absoluten Bewusstsein“ der unanschaulichen transzendenten Zusammenhänge. Dass er so im Übrigen Kants Vernunftzentriertheit überwindet, ist zwar sinnvoll. Allerdings steht in diesem Zusammenhang eine andere aufschlussreiche Konsequenz für die Grenzen unserer Erkenntnis im Vordergrund. Denn Kant hält mit dem „Bewußtsein überhaupt“ des Subjekts an dessen Vernünftigkeit fest. Er versucht so die Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnisse gerade zu begründen, und zwar nicht ein für alle Mal, indem er sie wie Jaspers auf objektivierbare Zusammenhänge beschränkt, sondern immer wieder neu - mit der Vernunft - anhand vernünftiger Kriterien und zu bestimmten Zwecken. Kant versucht so zwar auch die Grenzen der Erkenntnis zu bestimmen, allerdings nur, weil es ihm ernsthaft gerade um ergebnisoffene Erkenntnis geht und er so jeden „endgültigen“ metaphysischen Dogmatismus oder empiristischen Skeptizismus abwehren will².

Jaspers dagegen, wenn er Kants „Bewußtsein überhaupt“ mit seinem Verständnis des existentiellen Ursprungs neu fundieren will, thematisiert etwas Unanschauliches, was alle Formen des Denkens, Erkennens und Wissens transzendiert. Damit legt er die Erkenntnisgrenze ein für alle Mal fest, indem er sie drastisch einschränkt und jede darüber hinausgehende Möglichkeit der Erkenntnis grundsätzlich und endgültig bestreitet und bekämpft.

Neben diesem polarisierenden „Entweder-oder“ nimmt sich Tillichs Wissenschaftsverständnis wesentlich differenzierter aus. So versucht er bereits in seinem „System der Wissenschaften“ die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen auf einen elementaren Wissensbegriff, die vielfältige Zuordnung der gemeinsamen Elemente von „Denken und Sein“, „Meinen“ und „Gemeintes“ zurückzuführen. Vor diesem gemeinsamen Hintergrund, der den wissenschaftlichen Anspruch aller Disziplinen zum Ausdruck bringt, versucht er sodann die Besonderheit der geisteswissenschaftlichen zu verdeutlichen. Mit seinem so synthetisch entwickelten Verständnis der „Wissenschaft als Sinnerfüllung“³, zu der notwendig ihre „individuell-schöpferische Form“⁴ und damit auch „Wertung“ gehört, hat sich für ihn auch das Problem der „Wertfreiheit“ erledigt. Es muss ihm daher wie oben gezeigt völlig unangemessen erscheinen, dass Wertung, wie es auch Jaspers voraussetzt, eine „subjektive Beeinträchtigung der Wahrheit“⁵ sei, also eine zu beseitigende Fehlerquelle. Neben dieser grundsätzlich dualistisch verengten, also negativen Konnotation des Wertbegriffs in der Wissenschaft kritisiert Tillich vor allem, dass diese Problematik pauschal für alle und nicht differenziert nach einzelnen Wissenschaftsgruppen diskutiert wird. Muss doch der Anteil der Wertung bzw. die „individuell-schöpferische Form“ auf jedem Erkenntnisgebiet dem entsprechenden Erkenntnisgegenstand angepasst werden und darum unterschiedlich ausfallen.

So ist sie zwar in den Geisteswissenschaften beherrschendes Prinzip, allerdings findet es sich auch in den Denk- oder Naturwissenschaften, die wegen der Endlichkeit unserer Vernunft immer nur eine begrenzte Anzahl ihrer Gegenstände oder Methoden „subjektiv“ auswählen können. Wiederum bestätigt sich, wie wichtig es Tillich ist, dass diese Unterschiede die Einheit der Wissenschaft keineswegs in Frage stellen können, da sie nur das eine Prinzip unterschiedlich akzentuieren.

¹ Vgl. oben Seite 34

² Vgl. Schnädelbach, 2004, 292ff. und das Kapitel 3.1.4.3. Kant, Hegel, Wittgenstein und die Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 71)

³ I, 289

⁴ I, 289

⁵ I, 289

Dabei zeigt sich ihm ein grundlegendes Dilemma in jedem Erkenntnisprozess: die polare ontologische Spannung der Vernunft, sich wie auch immer einerseits mit dem „Gegenstand“ verbinden und andererseits von ihm distanzieren zu müssen. Wiederum also betont er die grenzübergreifende Gemeinsamkeit aller erkenntnistheoretischen Ansätze: Ob Sketizismus, Kritizismus, Positivismus, Idealismus oder Dualismus, sie alle haben sich mit dieser polaren Spannung auseinanderzusetzen, indem sie entweder die Distanzierung oder Vereinigung stärker akzentuieren.

Er stimmt sogar mit dem Positivismus überein, wenn dieser auf der Verifizierbarkeit als dem gemeinsamen Kriterium jeder Wahrheit besteht. Allerdings kann er diesem schon nicht mehr folgen, wenn dieser - tendenziell wie auch Jaspers - fordert, dass wissenschaftliche Verifikation nur Sätzen vorbehalten bleibt, die „experimentell bestätigt“¹ oder „logistisch-analytisch“ sind. Denn dadurch würde der größte Teil der abendländischen Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsproblem als überflüssig oder unzutreffend erscheinen. Für Tillich aber wäre eine solche rigorose Einschränkung eine undifferenzierte Anmaßung, weil sie der Komplexität der Wirklichkeit, zu denen auch „Lebensprozesse“ gehören, keineswegs gerecht werden könnte.² Denn „Lebensprozesse haben den Charakter der Ganzheit, der Spontaneität und Individualität. Experimente setzen Isolierung, Regelmäßigkeit und Allgemeinheit voraus.“³ Zwar findet sich diese Unterscheidung auch bei Jaspers, wenn er Existenzielles als „jeweils einmalig, indirekt und objektiv unfasslich“⁴ für naturwissenschaftliche Methoden bezeichnet. Darum können sie, auch darin sind sich beide einig, ihnen nicht gerecht werden, sondern sind durch „intuitiv-einendes“ bzw. „partizipierendes“ Erkennen zu ergänzen. Im Unterschied zu Jaspers besteht Tillich allerdings darauf, dass dieses sich ebenfalls zu verifizieren habe, wenn auch nicht experimentell, sondern dadurch, dass sich der Wissenschaftler mit seiner Position und Erfahrung schöpferisch einbringt. Die so entstandene Wahrheit, die in ihrer Ganzheit der Einheit des Lebensprozesses entspricht, ist nur dadurch zu verifizieren, dass sie diese erhellt, verständlich macht, erklärt und so überzeugt. Darum ist die Verifikation auch nicht endgültig und beliebig zu bestätigen, sondern einmalig und als solche immer nur eine vorläufige, ungenaue. Sie kann sich dabei bewähren oder erledigen, und zwar immer wieder jeweils aufs Neue.

Beide sind sich auch darin einig, dass im „beherrschenden Erkennen“⁵ dagegen, wie Tillich es nennt, die Distanzierung dominiert. Es macht alles zu objektivierbaren Gegenständen, die empirisch zu erforschen, berechnen und beherrschen sind. Beide erkennen einerseits seinen Erfolg an, seinen präzise verifizierbaren Inhalt, mit der sich der Mensch die Dinge als Mittel zu vielerlei Zwecken nutzbar macht und das sich in der Technik machtvoll bestätigt. Andererseits stößt es beim Menschen an seine Grenzen. Zwar weist auch er rational objektivierbare Seiten auf. Sein eigentliches Wesen als individuelles Subjekt oder Existenz aber ist empirischen Methoden mit präziser Verifizierbarkeit nicht zugänglich. Beide warnen darum vor verhängnisvollen ideologischen Grenzüberschreitungen, wenn diese Zuständigkeiten nicht beachtet werden.

Auch philosophische Systeme lassen sich mit experimentell-positivistischen Methoden keineswegs angemessen erfassen. Diese können solche Entwürfe sogar in allen Einzelheiten unter verschiedenen Gesichtspunkten, ob empirisch-experimentell, analytisch-rational oder pragmatisch, unzählige Male in Frage stellen oder widerlegen. Dennoch faszinieren und beeinflussen solche philosophischen Systeme auch Jahrtausende nach ihrer Entstehung Menschen bis heute. Sie wirken weiter „im Lebensprozess der Menschheit, in dem sie sich als unerschöpflich an Bedeutung und an schöpferischer Kraft erweisen.“⁶ Eine derartige Verifizierung kann aber ebenso offensichtlich das aus dem Geschichtsprozess aussortieren, was an Überzeugungskraft und Bedeutung eingebüßt hat, unberührt von positivistischer, empirisch-exakter Überprüfbarkeit.

Zwar bestreitet auch Jaspers solche schöpferische Wirkungen keineswegs, allerdings besteht er im

¹ S I(2), 121

² Vgl. V, 213

³ S I(2), 124

⁴ P1, 193

⁵ Vgl. S I(2), 117ff.

⁶ S I(2), 126

Gegensatz zu Tillich kompromisslos darauf, dass sie unfassbar und unaussprechlich sind. Sie verweigern sich darum jeder wissenschaftlichen Verifizierung, die ausschließlich naturwissenschaftlicher Objektivierung vorbehalten ist. Diese verengte Sicht der Wissenschaft, die sich zu einseitig am empirisch-positivistischen Ansatz orientiert, kritisieren wie oben erläutert bereits seine Zeitgenossen zu Recht. Wird eine solche Annahme, die Reding und Salamun auf seine kritiklose „Koppelung von Kants erkenntnistheoretischem mit Webers wissenschaftsmethodologischem Konzept“¹ zurückführen, doch der Vielfalt wissenschaftlicher Methoden keineswegs gerecht. Wie oben erwähnt² stellt Jaspers' Zeitgenosse Popper bereits 1934 mit seiner „Logik der Forschung“³ derartige Vorstellungen in Frage.⁴ Nach dem gegenwärtigen Verständnis⁵ stellen naturwissenschaftliche Erkenntnisse als Theorien nur Annäherungen an die postulierten Ideale der Objektivität oder Wertfreiheit dar. Denn sie stützen sich nur auf induktiv verifizier- oder falsifizierbare Hypothesen, die aufgrund des Fortschritts empirischer Forschung veränderbar bleiben. Außerdem gibt es selbst in Bereichen, die von der formalen Logik bestimmt werden, kein „zwingendes“ Wissen, sondern es bedarf auch dort der freien „schöpferischen Phantasie des Theoretikers“⁶.

Hier deuten sich Parallelen zu Tillichs ganzheitlichem Verständnis von Wissenschaft als „schöpferischer Sinnerfüllung“⁷ an, das die Gemeinsamkeiten aller Wissenschaften im Blick hat und daher offener und differenzierter erscheint. So lehnt er nicht nur in der Wertfreiheitsfrage wie gezeigt jeden pauschal-vereinfachenden Dualismus ab. Sondern er setzt sich bereits zu seiner Zeit mit dem Missverständnis auseinander, der „dynamische Wahrheitsgedanke“⁸ seiner Auffassung von Wissenschaft führte zum „Relativismus“. Versucht er ihn doch im Gegenteil gerade zu überwinden: Die passive, rein rezeptive Haltung bildet nämlich entweder im Realismus eine unveränderliche Realität ab oder akzeptiert im Idealismus absolut gesetzte Ideen. Beide Haltungen aber verabsolutieren das Objekt, relativieren die Erkenntnis und leisten so Relativismus und Skepsis Vorschub.

Eine dem Gegenstand „individuell schöpferisch“ angepasste Wahrheit dagegen, die selbstverständlich wissenschaftlich-rationaler Allgemeingültigkeit zu genügen hat, ist dagegen die überzeugendste Darstellung eines Sinnzusammenhangs. Stellt eine solche Wahrheit doch als individuelle Sinnerfüllung im geistigen Akt die notwendige lebendige Verwirklichung des Allgemeinen dar, die ansonsten nur abstrakte Allgemeingültigkeit wäre. Weil Tillich in einem solchen „Akt schöpferischer Sinnerfüllung“ einen „Akt des Lebens selbst“⁹ sieht, ist für ihn damit nicht nur das Problem der Wertfreiheit, sondern auch des notwendigen Lebensbezugs der Wissenschaft prinzipiell gelöst. Eine rationalistische Sicht der Wissenschaft klammert dagegen beim Erkennen und Wissen zugunsten der entleerten rationalen Form jede lebendige ganzheitliche Beziehung zum Sein aus. Tillich versucht darum beides in einer lebendigen wissenschaftlichen Erkenntnisbeziehung zum Sein und Lebenssinn zu verbinden. Nur so sieht Tillich die Aufgabe der „metalogischen Methode“ erfüllt, beide Elemente des Sinnes, Denken und Sein, zu berücksichtigen. Selbst ohne eine ins Einzelne gehende Analyse, die angesichts der vielfältigen anderen Vergleichsaspekte nicht möglich ist, stellt sich dieser Ansatz Tillichs zumindest als ein interessanter Versuch dar. Bemüht er sich doch darum, eine weitaus umfassendere und differenziertere Alternative zu einem bis heute weit verbreiteten Vorurteil zu bieten, zu einer verengten Sicht, in der naturwissenschaftliche Methoden pauschal überschätzt oder sogar ideologisiert werden. Dies hat ohne Zweifel die negative Konnotation des Wertbegriffs bzw. Individuell-Schöpferischen zur Folge. Umgekehrt kann die pauschale Überschätzung wertfreier Allgemeingültigkeit zur zunehmenden Monopolisierung naturwissenschaftlicher Methoden als Leitwissenschaften führen.

¹ Salamun, 2006, 98; Reding, 1949, 109

² Vgl. oben Seite 32

³ Vgl. Popper, 1935

⁴ Stegmüller, 1969, 201ff.; Grieder, 1991, 20ff.

⁵ Vgl. Stegmüller, 1976, 235ff.

⁶ Stegmüller, 1976, 236

⁷ I, 289

⁸ I, 289

⁹ I, 290

Nicht nur eine wissenschaftstheoretisch eher unreflektierte Öffentlichkeit nimmt einen solchen Naturalismus als Tatsache hin, sondern er findet sich sogar bei einigen populären Wissenschaftlern wie Dawkins. Differenzierte wissenschaftstheoretische Reflexionen wie die Folgende des theoretischen Physikers Lee Smolin erscheinen dann nur noch eine Sache von Spezialisten. „Während der abrahamitische Monotheismus [...] zu einer Privatsache erklärt wurde - jedenfalls in der aufgeklärten Welt -, behauptet ausgerechnet die Naturwissenschaft, die sich ja als Produkt dieser aufgeklärten Welt versteht, mit ihrer quasireligiösen Vorstellung von ewigen und außerzeitlichen Naturgesetzen diejenige Instanz zu sein, von der eine ernst zu nehmende Theorie der Wirklichkeit erwartet werden kann.“¹ Solche angemessenen bemerkenswerten Einschätzungen, die Vorurteile bekämpfen wollen, werden allerdings außerhalb solcher fachlicher Zirkel kaum noch wahrgenommen. Besteht darum nicht die Gefahr, dass es nicht nur zu einer Verengung wissenschaftlicher Erkenntnis kommt, sondern unserer Sicht der Wirklichkeit überhaupt. Kann dies nicht zum Verlust vielfältiger kultureller Inhalte aus Literatur, Kunst, Philosophie oder Religion führen?²

4.3.1.3. Natur- und Geisteswissenschaft

Neben den Unterschieden, welche die sich abzeichnenden gegensätzlichen Tendenzen bestätigen, zeigen sich auch in der Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaften Gemeinsamkeiten. So unterscheidet Jaspers das „Bewußtsein überhaupt“, dem es einerseits um Sein als etwas Anderes, Fremdes geht, andererseits vom Geist, der dagegen im Anderen sich selbst zu erfassen sucht „oder kurz: Der Geist hat es immer mit sich selbst, das Bewußtsein überhaupt mit einem anderen zu tun.“³ Tillich unterscheidet im „System der Wissenschaften“ entsprechend Seins- bzw. Realwissenschaften, von den Geistes- bzw. Normwissenschaften, in denen das Denken sich auf sich selbst als Sein richtet, im „Geist als das existierende, lebendige Denken.“⁴

Beide stehen zudem mit ihren weiterführenden Überlegungen in einer Tradition, deren Ursprünge bis in die Antike reichen⁵, wenn sie sich mit der Stellung des Geistes auseinandersetzen, auf der Grenze zwischen Natur und dem existentiell Unbedingten. Versuchen doch auch sie die Welt des Geistes gegenüber ideologischen naturalistischen Ansprüchen zu behaupten, die sich bis heute bei einigen populären Vertretern der Evolutionsbiologie, Gen- oder Hirnforschung finden. Liessmann sieht bereits in Epiktets Priorität sinnerfüllter Selbsterkenntnis gegenüber der irrelevanten Erforschung des Kosmos dieses Argumentationsmuster. Es kann als Vorlage für alle geisteswissenschaftlichen Selbstrechtfertigungen gegenüber einer auftrumpfenden Naturwissenschaft dienen, von Vico über Hegel bis Dilthey. Und wenn es schließlich nach dem Scheitern des idealistischen Universalismus Hegels nicht mehr möglich ist, die Natur als eine „Entäußerungsform der Vernunft“⁶ zu deuten, dann beruft sich die Geisteswissenschaft seit Dilthey⁷ zumindest darauf, dass der menschliche Geist nicht nur eine „Entäußerungsform der Natur“⁸ ist.

Diese Abgrenzung modifiziert Jaspers nun wiederum unter dem Einfluss Kierkegaards mit seiner Existenzphilosophie: Gelte es doch nicht nur die Grenze zur Natur, sondern auch zur Existenz abzusichern, um deren Freiraum – wie gehabt - ideologiekritisch zu schützen. Wie Tillich hat er aber ebenfalls die komplexen Wechselbeziehungen im Blick: Auch wenn der Geist nämlich die Natur als Grenze erfährt, sie ist für ihn ebenso die notwendige Grundlage. Und die Existenz bleibt für ihn zwar ebenfalls unbegreiflich, dennoch erfährt er aus ihr die entscheidenden Impulse. Dabei weisen beide - wie immer wieder gezeigt - darauf hin, dass diese Grenzen in ihrer Unüberwindlichkeit zu existentiellen Grenzerfahrungen werden und so zur Selbstfindung und Begegnung mit dem Unbedingten beitragen können. Tillich arbeitet im „System der

¹ Palzer, 2014

² Zu diesen Grenzüberschreitungen zwischen Wissenschaft und Theologie vgl. Schüßler, 2012, 45ff.

³ W, 74

⁴ I, 120

⁵ Vgl. Liessmann, 1997, 342-357

⁶ Liessmann, 1997, 348

⁷ Vgl. Dilthey, 1958

⁸ Liessmann, 1997, 348

Wissenschaften“ entsprechend und noch differenzierter heraus, warum die Freiheit geistiger Prozesse ebenso unverzichtbar ist wie ihre Bedingtheit: Folgen doch alle geistigen Prozesse ihrem eigenen gültigen „Sinngesetz“¹, das von der geisttragenden Gestalt nicht abzuleiten ist und dass darum die Grenze der psychischen oder sozialen Strukturgesetze transzendiert, ohne sie zu zerstören.² Weil sich nämlich die Geltung des Geistes auf Seiendes bezieht, versucht Tillich die Einseitigkeiten des Psychologismus und Logismus zu überwinden. Während nämlich der Psychologismus einseitig „die Freiheit des Geistes vom Sein“³ missachtet, ignoriert der Logismus den Zusammenhang des Geistes mit dem Sein. Diesen dialektischen Zusammenhang analysiert Tillich als ganzheitlichen Vorgang, der sich zugleich rezeptiv und produktiv entsprechend der eigenen Individualität aktualisiert. Auch Jaspers besteht darauf, dass der Geist auf seine Objektivierungen angewiesen ist, in denen er sich verwirklichend versteht und verstehend verwirklicht. Bestimmend ist dabei - in der weitergehenden sinntheoretischen Interpretation Tillichs - die Geltung des Sinnes, der sich somit als das „spezifische Medium des Geistes“⁴ erweist und mit dem sich im Geist die Intention des Seins verwirklichen kann. Dass sich im Übrigen immer wieder bestätigte, wie entscheidend für Tillich neben dem Kultur- der Sinnbegriff ist⁵, kann auch seine Aktualität ausmachen: Der wie auch immer verstandene sogenannte „cultural turn“ hat nämlich sowohl den Kultur- als auch den Sinnbegriff ins Zentrum gegenwärtiger geisteswissenschaftlicher Forschung gerückt.

Zwar deuten hier beide das weiterhin ungelöste, grundsätzliche Problem an, wie geistige Prozesse, die einerseits durch ihre - wie wir heute sagen würden - neurophysiologischen, aber auch sozialen und psychologischen Bedingungen beeinflusst werden, andererseits diese transzendieren und dabei eigenen Gesetzen folgen können. Lösen können sie es allerdings ebenfalls nicht, weil es sich möglicherweise – wovon beide ausgehen - um unterschiedliche Realitätsebenen handelt, die nur mit qualitativ unterschiedlichen Perspektiven zugänglich sind.⁶ Die Neurowissenschaften analysieren demnach – metaphorisch und etwas vereinfachend-plakativ umschrieben – die Hardware oder Sprache. Die Geisteswissenschaften dagegen beschäftigen sich mit der Software oder den Inhalten, die auch eigenen „geistigen“ Gesetzen folgen kann, die also von der Hardware oder Sprache zwar ermöglicht wird, nicht aber direkt abzuleiten ist.

Wenn Tillich bei allen geistigen oder geisteswissenschaftlichen Akten nicht nur die Ganzheitlichkeit von aufnehmenden und schöpferischen Elementen, sondern auch von individuell-irrationalen und allgemein-rationalen herausarbeitet, entspricht er ebenfalls Jaspers' Sicht vom existentiellen Standpunkt. Auch letzterer betont die unauflösliche Einheit von „Vernunft und Existenz“, die zwingend aufeinander angewiesen sind, denn „Existenz wird erst durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt.“⁷ Rationales Denken ist nämlich auch ohne Geist möglich, Geist allerdings setzt rationales Denken zwingend voraus. Wenn beides getrennt wird, bestätigt Tillich, bleiben nur gehaltlose, abstrakte Formen und formloser Stoff übrig. Also nur der eigene existentielle Standpunkt, die „Einheit von Intention auf das Allgemeine und Verwirklichung im Besonderen, dieses und nichts anderes ist Schöpfung und Geist.“⁸

Neben diesen differenzierten Analysen, mit denen sich beide einander anzunähern scheinen, überwiegen allerdings die genannten Unterschiede. Sie zeigen sich auch in Jaspers fragwürdig strikter Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaften, die nur den positivistisch-objektivierenden, nicht aber den hermeneutisch-verstehenden Methoden Wissenschaftlichkeit zugesteht.

Wiederum kommt so Jaspers' Absicht zum Ausdruck, die Grenze zur Existenz und Transzendenz vor Übergriffen abzusichern. Darum gesteht er wissenschaftliche Ansprüche zu pauschal ganz oder

¹ I, 211

² Vgl. I, 211

³ I, 211

⁴ Cordemann, 2011, 124

⁵ Vgl. Barth, Ulrich, 2003, 89-123

⁶ Vgl. auch Seite 132 Anm. 5

⁷ VE, 41

⁸ I, 214

gar nicht zu und verschärft so mit seinem dualistischen Schema den Kontrast zwischen allen – in seiner Sicht – „angeblichen“ Wissenschaften und der Naturwissenschaft unangemessen. Tillich dagegen bringt bereits mit seinem Ansatz im „System der Wissenschaften“ seine gegensätzliche Absicht zum Ausdruck, grenzüberschreitende elementare Gemeinsamkeiten innerhalb der Vielfalt herauszuarbeiten, um so jeden Anflug eines Dualismus der „doppelten Wahrheit“ bereits im Keim vorzubeugen.

Mit einer solchen grenzübergreifenden differenzierteren Würdigung scheint Tillich auch zeitgenössischen Vorstellungen eher als Jaspers' verengte Sicht gerecht werden zu können: also der verwirrenden begriffsgeschichtliche Vielfalt und den „postmodernen“ Problemen, „Geisteswissenschaften“ und „Naturwissenschaften“ eindeutig zu bestimmen und voneinander abzugrenzen. Was die gesellschaftliche Wertschätzung und die Verteilung von Fördergeldern betrifft, hat die Unterscheidung von „Natur- und Geisteswissenschaft“ zwar nichts von ihrer Bedeutung verloren. In der theoretischen Auseinandersetzung allerdings hat sich die Situation grundlegend geändert:

So wurde die gewohnte eindeutige Unterscheidung bereits fragwürdig, als Thomas Kuhn Parallelen zwischen der „natur- und geisteswissenschaftlichen“ Entwicklung aufzeigte. Mittlerweile reichen die Gemeinsamkeiten – wie Welsch¹ und Blumenberg² zeigen – bis in die physikalische oder biologische Theoriebildung. Denn diese sieht sich gezwungen, zunehmend auch ästhetische Kriterien oder rhetorische Figuren wie die Metapher zu berücksichtigen. Zudem ist über die konventionellen und institutionellen Abgrenzungen hinaus auch innerhalb der Geisteswissenschaften selbst keine präzisere Bestimmung mehr möglich, und zwar sowohl hinsichtlich der Stoffgebiete und Methoden als auch Fächer. Diese verwirrend-widersprüchliche Vielfalt wissenschaftlicher Methoden mit ihren Überschneidungen über alle Grenzen hinweg macht also eine differenziertere Wahrnehmung und Unterscheidung notwendig. Kann nicht Tillichs Ansatz, der die Gemeinsamkeiten herausarbeitet, diesem Anspruch weitaus besser genügen als Jaspers' schlichter, aber „radikale[r] Dualismus von wissenschaftlich exakter Weltorientierung und unpräziser verstehender Existenzerhellung“³?

Tillich verdeutlicht stattdessen an der historischen Forschung – übrigens in erstaunlicher Parallele zur Kritik Bollnows an Jaspers⁴ –, wie sich experimentelle und individuell-schöpferische Verifikation oft ergänzen. So hat der Forscher zwar mit empirischen und experimentellen Methoden die Echtheit von Quellen zu untersuchen, allerdings kommt er nicht umhin, ihre Inhalte geisteswissenschaftlich im ideengeschichtlichen Vergleich zu deuten, indem er sich mit seinen Erfahrungen schöpferisch einbringt. Das hat zur Folge, dass Forscher anhand desselben Datenmaterials zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen können, die sich als gleichermaßen überzeugend erweisen. Bollnow wirft Jaspers Dualismus darum zu Recht vor, dass er ganzheitlich-interdisziplinäre wissenschaftliche Erkenntnisprozesse zerschneidet.

Wäre es nicht stattdessen angemessener, sämtliche Wissenschaften mitsamt der ernstzunehmenden komplementären Geisteswissenschaften differenziert zu würdigen? Könnten sich so nicht die jeweiligen spezifischen Methoden perspektivisch zu einem Gesamtbild ergänzen, das auch ontologische und existentielle Fragestellungen ernst nimmt und integriert.

Wenn Jaspers immer wieder seinen Fokus auf die Begrenztheit der Geisteswissenschaften legt, versucht er stets die unfassbare und unaussprechliche Existenz vor Fixierungen schützen. Doch droht so dieses unentwegte skeptische Beharren auf der Grenze bzw. Begrenztheit philosophischer Aussagen nicht selbst zur dogmatischen Verabsolutierung zu werden, anstatt vor solchen ideologischen Fixierungen zu schützen?

Reding und Stegmüller weisen auf weitere problematische Aspekte hin, die mit Jaspers' Dualismus verbunden sind: Denn welchen Sinn hätten Jaspers aufwändige existenzphilosophische Überlegungen, mit denen er die allgemeinen Möglichkeiten des Existierens auslotet? Soll doch dieses Nachdenken angeblich das tatsächliche konkrete Existieren gar nicht zugänglich sein, um es

¹ Vgl. Welsch, 1997, 317-322

² Vgl. Blumenberg, 1981, 372ff.

³ Reding, 1949, 108

⁴ Vgl. Bollnow, 1973, 194-206

nicht zu gefährden oder gar auszuschließen. Wenn das jedoch nicht zutrifft und nur dann hat Jaspers' Philosophie einen Sinn, „gibt es keinen unüberbrückbaren Gegensatz von möglicher und wirklicher Existenz, wie es auch keinen unüberbrückbaren Gegensatz gibt von Wissen und Existenzerhellung. Den gibt es nur auf Grund einer willkürlichen, allzu engen Fassung des Wissensbegriffes, der kritiklos auf Kant und Weber fußt.“¹

Wenn Jaspers außerdem die „ewige Gewißheit“² der Existenz von der „Scheingewißheit“³ eines blinden Lebenstriebs unterscheidet, so zeigt sich das, was Stegmüller als die Unausweichlichkeit der „Evidenzvoraussetzung“⁴ bezeichnet. Denn der existentielle Prozess kann nicht unbewusst und irrational sein, wenn er sich mit „Bewusstsein“ und „Gewissheit“ vollziehen soll. Mit einer solchen bewussten Unterscheidung bleiben wir aber an die „Evidenzvoraussetzung“ gebunden und es besteht somit auch die grundsätzliche Möglichkeit der Erkenntnis und Mitteilbarkeit. Wie diese Art der Erkenntnis und des Wissens, die Tillich im Gegensatz zu Jaspers stets anstrebt, definiert oder verifiziert wird, erscheint daneben von untergeordneter Bedeutung.

4.3.1.4. Religion und wissenschaftliche Vernunft

Neben diesen Unterschieden und Gemeinsamkeiten in der Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaft zeigen sich in der Zuordnung von Religion und wissenschaftlicher Vernunft weitere erstaunliche Parallelen: Auch in dieser Hinsicht sind sich beide nämlich in der Wertschätzung der Vernunft, sogar der wissenschaftlichen Rationalität einig. Jaspers lehnt es darum rigoros als Unredlichkeit ab, wenn dogmatische „gewaltsame Autorität“⁵ die Grenze ihrer Befugnisse überschreitet. Wer versucht, wissenschaftliche Erkenntnisse aus religiösen Gründen zu bestreiten oder sie umgekehrt, als Beweis zu nutzen, verstößt seiner Ansicht nach gegen existenzielle Freiheit, die mit ihrem Transzendenzbezug und der Menschenwürde den Kern seines philosophischen Anliegens ausmachen.⁶ Fällt er so doch zurück in die „selbstverschuldete Unmündigkeit“, wie sie beispielsweise Kant bekämpfte. „Gegen [...] Wissenschaftsverachtung hält die Philosophie sich also bedingungslos zur modernen Wissenschaft.“⁷ Indem Jaspers so ihre Autonomie verteidigt, entspricht er wiederum dem oben angesprochenen „Unabhängigkeitstyp“ der Klassifikation Barbours, der Theologie (bzw. Philosophie) und Wissenschaft unterschiedliche „Gegenstände“ zuweist. Beide wissen, dass Aussagen des Glaubens keineswegs unsinnig oder widervernünftig sein müssen, obwohl sie sich auf etwas beziehen, was die Grenzen von Vernunft und Wissenschaft transzendiert. Sie distanzieren sich darum fast wortgleich entschieden vom „sacrificium intellectus“. also wegen „fremde[r] Autoritäten wie Lehren der Kirche oder Bibel“⁸ „gegen den Verstand, nicht über den Verstand hinaus“⁹ zu glauben, wie es Tertullians unsinniges „credo quia absurdum“ fordert.

Auch wenn sich also nach Tillichs Auffassung Offenbarung, Wunder und Ekstase auf eine neue Erkenntnisdimension beziehen, so sind eben dennoch, wenn etwas offenbart werden soll, Vernunft und Erkenntnis unverzichtbar, und zwar „in Bezug auf das, was uns unbedingt angeht, nämlich auf das Mysterium des Seins.“ D.h.: „Ekstatische Vernunft bleibt Vernunft; sie empfängt nichts Irrationales oder Antirationales“¹⁰. Jedes spektakuläre Ereignis dagegen, das angeblich übernatürliche Eingriffe zum Selbstzweck macht, indem es Vernunft und Naturgesetzen widerspricht, bezeichnet er als „Besessenheit“ bzw. dämonisch. Denn es „macht blind“¹¹ in seiner Verabsolutierung des absurd Widervernünftigen, weil es die Strukturgesetze des Seins zerstört. Gott als der Grund des Seins würde so mit einem Zauberer verwechselt, mit dem Urheber einer

¹ Reding, 1949, 109

² P2, 20

³ P2, 20

⁴ Stegmüller, 1969, 216

⁵ P1, 304

⁶ Vgl. auch 3.1.5.3.1. Grenzüberschreitungen zwischen Wissen und Glauben (Seite 88)

⁷ PW, 215

⁸ VII, 15

⁹ P1, 306

¹⁰ S I(2), 135

¹¹ S I(2), 138

dämonischen Aufspaltung des Seins. In dieser Deutung geriete Gott sogar in Widerspruch zu sich selbst. Dass Tillichs Kritik genauso so scharf wie die von Jaspers ausfällt, ist folgerichtig. Sieht er in einem solchen Verständnis doch den Kernbestand seiner Herzensanliegen bedroht: die unerträgliche Heteronomie, die mit der Aufspaltung zwischen Religion und Kultur bzw. Philosophie einhergeht, zu überwinden, wie sie in solch unnötigen, absurden Wundergeschichten zum Ausdruck kommt, in denen ohne Not Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken in sinnlose Gegensätze getrieben werden.

Darum sieht er wie Jaspers in der wissenschaftlichen Vernunft natürliche Verbündete, um supranaturalistische Formen des Aberglaubens bzw. dämonische Entstellungen tatsächlicher Offenbarungen oder Wunder als unsinnig zu entlarven. Nicht nur dieses Beispiel zeigt, dass für beide, wie mehrfach deutlich wurde, Vernunft und Existenz bzw. Offenbarung zwingend aufeinander angewiesen sind.¹ Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass sie wie gesagt unterschiedlichen Dimensionen angehören und sich darum wechselseitig niemals schaden oder in Frage stellen können, also weder Offenbarung die Vernunft wie im kreationistischen Missverständnis noch ideologisch überschätzte wissenschaftlich-exegetische Methoden die Offenbarung.

Dass diese grundsätzliche Grenze stets zu beachten ist, steht für beide fest, auch wenn sie sich mit Wechselwirkungen beschäftigen, die es nämlich - von anderer Qualität zwar - zwischen Wissenschaft und Glauben auch gibt. Darum bestehen beide einerseits darauf, dass sich naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse keineswegs für religiöse Interessen instrumentalisieren lassen dürfen. Andererseits kann wie erwähnt Wissenschaft Glauben schützen, indem er Aberglauben entlarvt und abwehrt.

Außerdem weisen beide darauf hin, dass alles indirekter Hinweis auf das Unbedingte sein kann, also auch wissenschaftliche Resultate: So versucht Jaspers sie zu deuten und über ihre Grenzen hinaus nach dem Sein bzw. Transzendenten zu fragen, im „negativen“ oder „positiven“, inhaltlichen Transzendieren. Mit Letzterem setzt er voraus, dass alles zu Chiffren werden kann, mit der er sich u.a. im letzten Band „Metaphysik“ seiner dreibändigen „Philosophie“ durch das „Lesen der Chiffreschrift“² beschäftigt. Auch Tillich weist bereits im Frühwerk darauf hin, dass wissenschaftliche Ergebnisse - symbolisch verstanden - durchaus aufschlussreich sein können: Hier sei nur an das Beispiel der Astrophysik erinnert, deren Resultate uns zum Erschauern bringen und auf etwas Unbedingtes wie einen unfassbaren Schöpfer verweisen können, allerdings ausschließlich als ein theologisch gedeutetes Symbol, das naturwissenschaftlich nicht ableitbar ist!³ Auf diese Zusammenhänge ist in einem eigenen vergleichenden Kapitel über Chiffer und Symbol genauer einzugehen.⁴

Und Tillich analysiert zudem in seinen letzten beiden Reden⁵ zu diesem Zusammenhang differenziert weitere Aspekte solcher Wechselwirkungen. So zeigt er an den bekannten neuzeitlichen Kränkungen, wie sich wissenschaftlichen Forschungsergebnisse auch auf das religiöse Erleben und Selbstverständnis auswirken.⁶ Verliert doch die Erde durch die kopernikanische Wende ihre zentrale Stellung und bringt die gewohnte, angebliche „göttliche Schöpfungsordnung“ zum Einsturz, die Evolutionstheorie stellt die zentrale Rolle des Menschen in der Natur als „Krone der Schöpfung“ in Frage und die Tiefenpsychologie schließlich bedroht gar Selbstbestimmung und Würde des Menschen als Ebenbild Gottes.⁷ Für ihn hat es sogar auf unser Gottesbild indirekte Auswirkungen, dass sich mit naturwissenschaftlichen Methoden Gott nicht entdecken und erkennen lässt. Wird doch so bestätigt, dass er nicht als ein Gegenstand unter anderen aufgefasst werden kann, auch nicht als ausgezeichnet, überragender oder höchster. Er transzendiert nämlich alle endlichen

¹ Zu diesem notwendigen Zusammenhang von Vernunft und Existenz bzw. Offenbarung bei Jaspers und Tillich vgl. auch Hertel, 1971, 104ff.

² Vgl. P3, 128-237

³ Zu diesem Beispiel vgl. auch Seite 141

⁴ Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

⁵ Vgl. XIII, 386-394 und XIII, 395-403

⁶ Zum Folgendem vgl. auch XIII, 400ff.

⁷ Zu diesen Konflikten zwischen Wissenschaftlern und Kirche vgl. XIII, 388ff.

Kategorien, sei es des Raumes, der Kausalität, Substanz oder Zeit.

In allen diesen Fällen berühren also wissenschaftliche Erkenntnisse das, was den Menschen unbedingt angeht, obwohl keinerlei ableitbare Zusammenhänge bestehen, also weder die Wissenschaft die theologische noch die Theologie die wissenschaftliche Arbeit in Frage stellen kann.

4.3.1.5. Offenbarung und Korrelation

Beide bestehen darauf, dass diese Grenze zwischen Theologie und Wissenschaft stets zu beachten ist, auch wenn Offenbarung wie gesagt weder eine neue Sprache schafft noch die vertrauten vernünftigen und sprachlichen Strukturen in Frage stellt oder zerstört. Allerdings erschöpft sich Offenbarung nicht in ihnen, sondern transzendiert diese, wenn sie mit der „Tiefe des Seins und Sinns“¹ etwas Unaussprechliches transparent macht.²

Offenbarung kann darum nicht aus der Offenbarungskonstellation gelöst werden, also aus der Korrelation von „gebender“, „objektiver Seite“ der Offenbarung, die Tillich als „Wunder“ bezeichnet, und „empfangender“, „subjektiver Seite“, der er den Begriff der „Ekstase“ zuordnet.³ Auch wenn Jaspers dem Begriff der Offenbarung misstraut, setzt er mit seinem existentiellen Verständnis der Wahrheit wie Tillich Vorstellungen der Korrelation voraus. Er drückt sie sogar – wie Werner Schüßler zeigt⁴ – teilweise mit ähnlichen Formulierungen aus, wenn er hinsichtlich philosophischer Werke festhält: „Dort können Sätze stehen, die nach jahrtausendelangem Schlummer [...] nun erst als Antworten gehört werden auf Fragen, die jetzt gestellt werden.“⁵ „Philosophiegeschichtliche Auffassung steht in Korrelation zum eigenen Philosophieren.“⁶ Darum kann das Eigentliche – hier ist sich Tillich ebenfalls mit Jaspers einig – niemals zur verfügbaren und reproduzierbaren Information werden, die als heteronome dogmatische Forderung Gehorsam fordern und so die Freiheit bedrohen könnte. Sondern existentielle Wahrheit oder unbedingtes Anliegen sind für die endlich-bedingte Erkenntnis immer nur indirekt, also analog oder symbolisch zugänglich, worauf ebenfalls im besagten eigenen Kapitel einzugehen ist.⁷

Warum Tillichs dialektisches, synthetisches Denken angesichts der Komplexität religiöser Phänomene differenzierter als Jaspers Analyse erscheint, lässt sich mit seinem Verständnis der Offenbarungsgeschichte verdeutlichen. Sie gehört für ihn notwendig zur Korrelation, weil der gebende Grund des Seins in Christus und der Aufnehmende nur zusammen ihre Funktionen erfüllen können, demnach sind beide, Kirche und Christus, nicht voneinander zu trennen. Denn nur in der Offenbarungsgeschichte kann die normgebende Letztgültigkeit der Offenbarung vorbereitet, erkannt und aufgenommen werden. Einmal mehr mit seinem typischen dialektischen „Dreischritt“ kritisiert er einerseits alle, die eine solche Offenbarungsgeschichte mit der Kultur- oder Religionsgeschichte identifizieren. Denn so heben sie die Möglichkeit einer letztgültigen Offenbarung auf, indem sie diese im Bedingten auflösen und profanisieren. Jaspers könnte diese Kritik ohne Zweifel nachvollziehen, weil auch er stets dagegen kämpft, existentielle Wahrheit der Transzendenz zu „verendlichen“. Einer orthodoxen Theologie andererseits wirft Tillich vor, an einer letztgültigen Offenbarung zwar festzuhalten, diese aber so zu verabsolutieren, dass sie stattdessen die Möglichkeit einer Offenbarungsgeschichte in Frage stellt. Diese Kritik an der dialektischen Theologie, dass sie Gott also in unzugängliche Distanz zur Geschichte rückt, lässt sich auch auf Jaspers anwenden. Denn er besteht ebenfalls darauf – wenn auch aus anderen Motiven, wie unten noch genauer zu erläutern ist –, dass die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem bzw. den Sphären und der Transzendenz unüberwindlich ist. Auf dieses Verständnis einer fast völlig unzugänglichen Transzendenz trifft darum auch der Vorwurf Tillichs an der dialektischen Theologie zu, sie könnte die Offenbarung (Transzendenz) zu einem „Fremdkörper“ gegenüber den

¹ S I(2), 149

² Zu diesem Zusammenhang von Offenbarung und Vernunft vgl. auch Schmitz, 1990, 26

³ Vgl. S I(2), 135ff.

⁴ Vgl. Schüßler, 1998, 265

⁵ WG, 65

⁶ WG, 84

⁷ Vgl. Seite 267 Anm. 4

menschlichen Kulturformen machen.¹ Denn Gott handelt durch und mit Menschen und eliminiert diese nicht, indem er sie durch neue Geschöpfe ersetzt. Wenn jemand also die Offenbarungsgeschichte ablehnt, „entmenslicht er den Menschen und dämonisiert Gott.“²

Gegenüber diesen einseitigen Alternativen, denen auch Jaspers mit seiner pauschaleren Sicht verhaftet bleibt, kommt für Tillich darum nur die Synthese in Frage, die auf der Korrelation von letztgültiger Offenbarung und Offenbarungsgeschichte besteht. Um dies differenziert zu erläutern, geht er sogar noch weiter ins Detail, indem er drei Elemente der Offenbarungsgeschichte unterscheidet: „Bewahrung, Kritik und Erwartung.“³ Unter „Bewahrung“ versteht er die priesterliche Aufgabe, Medien der Offenbarung als „sakramentale Objekte“⁴ zu erhalten und zu überliefern. Zwar deutet Jaspers ebenfalls an, dass auch für die Philosophie – wie erwähnt⁵ und im nächsten Kapitel nochmals anzusprechen ist - Traditionen unentbehrlich und darum „in objektiver Gestalt“ einer „festen Autorität“⁶ zu überliefern sind. Allerdings überwiegt in seinem Werk doch im Widerspruch dazu der Generalverdacht gegenüber einer solchen „sakramental-priesterliche[n] Substanz“⁷, die Tillich positiver erscheint. Denn er hält sie zu Recht für grundsätzlich unverzichtbar, weil sich seiner Ansicht nach Offenbarung nur durch ein Medium vollziehen kann. Umso dringlicher warnt er aber auch vor Übergriffen in diesem „Grenzgebiet“, wenn sakramentales Medium mit Offenbarung verwechselt, dämonisch verabsolutiert und so heteronom wird.

Während Jaspers dies der Religion oft zu pauschal unterstellt, verweist Tillich differenziert auf die innerreligiösen Selbstreinigungskräfte der mystischen, rationalen und prophetischen Kritik. Sie alle haben seiner Ansicht nach ihre Berechtigung und stellen Kriterien bereit, um der „originalen“, „normgebenden“ und „letztgültige Offenbarung“ zu entsprechen. Dies ist notwendig, weil auch die „abhängigen Offenbarungen“ wie alles, was in der Zeit geschieht, fragmentarisch und zweideutig bleibt. Deshalb weiß das Christentum von der Hoffnung auf eine letzte Offenbarung, die im Übrigen nicht von einer letzten Erlösung zu trennen ist, wie überhaupt Tillich darauf besteht, dass zur Offenbarung wegen ihres existentiellen Charakters immer die Erlösung gehören muss. Erst mit der Vollendung des „Reich Gottes“ kann sich die universale Offenbarung und Erlösung erfüllen und „Gott wird sein alles in allem.“⁸

Die „letztgültige Offenbarung“ überwindet dann auch die oben angesprochenen Konflikte zwischen „Autonomie und Heteronomie“, „Relativismus und Absolutismus“ sowie „Formalismus und Emotionalismus“, weil sie die essentielle bzw. theonome Einheit mit dem Grund des Seins wiederherstellt.⁹ Dies ist allerdings in der existentiellen Situation nur fragmentarisch möglich. Daher bleibt in der Zeit stets die Gefahr bestehen, dass sich wie erwähnt die „sakramentale“ Basis, die endliche Kirche, verabsolutiert und heteronomen Zwang ausübt. Oder Jesus Christus droht auf seine angeblich verfügbare absolut gültige Lehre reduziert und so seiner Konkretheit bzw. als außergewöhnliche Persönlichkeit und Religionsstifter seiner unanschaulichen Absolutheit beraubt zu werden. Schließlich können sich die existentiell-emotionalen oder rationalen Aspekte immer wieder verabsolutieren, sich ideologisch entstellen und so miteinander in Konflikt geraten.

Solche Konflikte, die auch Jaspers zeitlebens beschäftigen, sind für Tillich nur in dieser wieder hergestellten Einheit zu überwinden, weil der gemeinsamen Grund des Seins in allen partikularen Gegensätzen wirksam ist, die Ausdruck unserer vordergründigen Endlichkeit und Entfremdung in der Zeit sind. Darum müssen sich diese nicht in ihrer Bedingtheit verabsolutieren und wechselseitig negieren, sondern sie sind in ihrem transzendenten Ursprung, der sie vereint, aufgehoben. Indem so auch alle damit verbundenen Geltungsansprüche der Heteronomie wegfallen und Tillichs theologischer Ansatz die Freiheit gewährleistet, könnte sich eine der wichtigsten pauschalen Vorbehalte Jaspers' gegenüber der Religion erübrigen oder zumindest modifizieren. Bietet doch

¹ Vgl. VII, 216-243, 247-262

² S I(2), 166

³ S I(2), 167

⁴ S I(2), 167

⁵ Vgl. Kapitel 3.1.5.2.3. Die Bedeutung der Autorität religiöser Traditionen für die Philosophie (Seite 84)

⁶ P1, 307f.

⁷ S I(2), 167

⁸ Vgl. S I(2), 175 und 1 Kor. 15,28

⁹ Vgl. Kapitel 3.2.3.5.6.b. Vernunft und Offenbarung (Seite 227)

Tillich mit seiner differenzierteren Analyse religiöser Offenbarung Kriterien, die sowohl die Notwendigkeit und Grenzen der priesterlich-sakramentalen Institutionen verdeutlichen als auch die dämonischen Grenzüberschreitungen ihrer Fehlformen entlarven können, auf die sich Jaspers überwiegend fokussiert.

Eine weitere Stärke dieser Deutung Tillichs, der Jaspers ebenfalls zustimmen könnte, besteht darin, dass er dabei die Vernunft gegenüber der Offenbarung nicht diskreditiert oder gar eliminieren will. Er bestätigt sie stattdessen, weil er mit ihrer Hilfe aufzeigt, dass nicht sie selbst das Problem ist. Vielmehr machen – was Jaspers so nicht mehr vorbehaltlos nachvollziehen könnte – ihre existentielle Entstellung, Zweideutigkeit und Erlösungsbedürftigkeit ihre Grenzen gegenüber der Offenbarung aus.

Ansonsten aber ist für Tillich der Logos der allgemeinen Vernunft, also auch der Wissenschaft und Philosophie, identisch mit dem der Offenbarung und Theologie. Dieses Wissen bestimmt, wie erwähnt, die franziskanische Schule und ermöglichte so die fruchtbare Synthese von Glauben und Denken.¹ Tillich sieht demgegenüber einen vorherrschenden unproduktiven Gegentrend, der die Spaltung verfestigt und „mehr manichäisch als christlich“² erscheint. Er reicht von Thomas von Aquin, Duns Scotus über Ockham bis zur reformatorischen Theologie, Kierkegaard und einer Neu-Orthodoxie. Er zeigt sich in „überraschendem Einverständnis“³ mit diesen christlichen Denkern beispielsweise der dialektischen Theologie auch „auf der Gegenseite im Naturalismus und Empirismus“⁴. Und nicht zuletzt bei Jaspers mit seiner Verabsolutierung von Erkenntnisgrenzen lassen sich Merkmale dieses skeptischen Trends diagnostizieren.

Bei aller Wertschätzung der Vernunft sei allerdings wiederholt, dass sich für Tillich die Beziehung bzw. Grenze zwischen dem „Grund des Seins“ und seinem Offenbar-Werden nur symbolisch umschreiben lässt“. Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich dazu Jaspers’ „Chiffren der Transzendenz“ aufweisen, ist im erwähnten eigenen Kapitel genauer zu erläutern.⁵

Zwar erscheint im Vergleich zu Jaspers’ Verständnis Tillichs Ansatz differenzierter, aber ist dieser darum auch näher an einer Lösung der grundsätzlichen Grenzfrage nach dem Unbedingten?

Denn auch wenn die vernünftigen Strukturen des Denkens und Seins in der Offenbarung unangetastet in Kraft bleiben, bleibt die Frage: Wie lässt sich innerhalb dieser vernünftig nachvollziehbaren komplexen Korrelationen das Neue der Offenbarung bestimmen und zuordnen? Denn es ist nun einmal nicht vernünftig ableitbar, sondern transzendiert alles und bleibt darum unaussprechlich und unverfügbar. Gerät nicht ohnehin bei Tillich die Unfassbarkeit des Mysteriums göttlicher Offenbarung im Vergleich zu Jaspers Skepsis stärker in den Hintergrund, weil er es konsequent sinntheoretisch oder ontologisch interpretiert – im Zusammenhang mit den großen Traditionen des abendländischen Denkens? Denn – wir erinnern uns – Offenbarungen sind gerade keine Fremdkörper für menschliche Sinnstrukturen, sondern von traditionellen menschlichen Kulturformen aufzunehmen und nachzuvollziehen.⁶

Zwar wurde ihm deshalb vorgeworfen, sein philosophisches oder theologisches Interesse bestimme seine Erkenntnis und Darstellung.⁷ Allerdings legt Tillich solche Erkenntnis-leitenden Voraussetzungen zum einen immer offen. Zum anderen ist nun einmal jeder Wissenschaftler auf solche methodischen Zugänge angewiesen und damit natürlich auch der Theologe.

Das eigentliche Problem aber bleibt bestehen: Wie können vernünftige Erkenntnis und „übernatürliche“ Offenbarung kompatibel sein, wenn Offenbarungen alles Menschliche transzendieren und niemals Wissen werden können, weil dieses dann immer nur noch theoretische Information über Bedingtes wäre? Helfen hier Unterscheidungen von „originaler“ und „abhängiger Offenbarung“ sowie Hinweise auf „Wunder“, „Ekstase“ oder die Erlösung im „Neuen Sein“ weiter, die allein die destruktiven Konflikte der entfremdeten Vernunft überwinden kann? Zwar wissen

¹ Zur franziskanischen Schule vgl. oben auch die Seiten 174f., 210

² S I(2), 184

³ S I(2), 183

⁴ S I(2), 183; vgl. auch Kapitel 3.2.3.1.2. Die Herausbildung des „Wegs der Heilsoffenbarung“ (Seite 189)

⁵ Vgl. 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers’ Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

⁶ Vgl. VII, 257

⁷ Vgl. oben Seite 226

Tillich angesichts der gescheiterten Vernunft um göttliche Gnade und selbst Jaspers um den Gnadencharakter des „Geschenks“ existentieller Gewissheit und Freiheit¹, die menschliche Möglichkeiten übersteigen. Das Problem aber bleibt, wie sich die Grenze zwischen bedingter menschlicher Wahrnehmung bzw. Erkenntnis und dem Unbedingtem, das alle diese menschlichen Möglichkeiten transzendiert, überwinden lässt. Es ist insbesondere im Kapitel über Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole erneut aufzugreifen.²

Vielleicht ist es angesichts dieser Grenzfrage, die menschliche Möglichkeiten übersteigt, prinzipiell unvermeidlich, sich hier in Widersprüche zu verwickeln. So vertritt Tillich zwar explizit Barbours „Unabhängigkeitstyp“ von Religion und Wissenschaft. Andererseits kann er Grenzüberschreitungen dennoch nicht vermeiden, wenn für ihn die Einheit jenseits der Gegensätze eigentlich oberste Priorität hat.³ Aber auch ihm scheint also letztlich - wenn auch an anderer Stelle als bei Jaspers - unmittelbar an der Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem, nichts anderes übrig zu bleiben, als auf etwas Unfassbares hinzuweisen. Dennoch bleibt es meines Erachtens seine Stärke, sich lebenslang äußerst produktiv der bleibenden Herausforderung dieses wohl unlösbaren Dilemmas zu stellen. Für Jaspers hat dagegen diese Grenze ohnehin Vorrang, deshalb kämpft er stattdessen lebenslang dafür - teilweise einseitig zugespitzt -, ihre grundsätzliche Unüberwindlichkeit für vernünftige Erkenntnis zu beachten. Dass er dieses ideologiekritische Grenzbewusstsein zum Schutz existentieller Freiräume dennoch überwiegend mit großer Wertschätzung von Vernunft und Wissenschaft verknüpft, macht dennoch seine Aktualität bis heute aus, unbeschadet der geäußerten Kritik. So bestätigt sich einmal mehr, dass beide im Umgang mit dieser entscheidenden Grenzfrage sich zwar teilweise mit ihren berechtigten Anliegen gegenseitig weitgehend annähern, andererseits sich als Pole eines Spektrums der „Gottsuche“ aber auch in größter Distanz befinden.

Zwar können beide wegen unserer endlichen Begrenztheit ihren berechtigten Ansprüchen letztlich nur unvollkommen gerecht werden. Aber bestätigt nicht die erfolgreiche Wirkungsgeschichte ihrer Werke Tillichs erwähnte These, dass auch unvollkommene Systeme das geistige Leben insgesamt beeinflussen können, wie im Übrigen unter vielen anderen wissenschaftlichen Arbeiten oder Dissertationen auch diese Arbeit belegt?

4.3.2. Abgrenzung von Philosophie und Religion bzw. Theologie⁴

Insbesondere der Vergleich zwischen Jaspers' und Tillichs Religions- und Philosophieverständnis bestätigt bisherige Tendenzen: einerseits die Gemeinsamkeit, dass die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem für beide von grundlegender Bedeutung ist und dass sie Grenzüberschreitungen grundsätzlich ablehnen. Diese Gemeinsamkeiten sind zwar von grundsätzlicher Bedeutung, andererseits scheinen die Unterschiede zu überwiegen, also welche unterschiedlichen Konsequenzen sich für beide aus dieser Grenzbestimmung ergeben. Jaspers leitet davon nämlich ähnlich wie bei seinem Wissenschaftsverständnis zumeist eine pauschalere dualistische Sicht ab, welche die oft unzureichender erscheinende Religion mit dem philosophischen Ideal konfrontiert. Diese vereinfachte Gegenüberstellung ist zudem nicht frei von Widersprüchen. Tillich dagegen verfügt meines Erachtens über ein transparenteres, konsistentes und effizienteres Instrumentarium, mit dem er Religion und Philosophie sowohl in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit als auch mit ihren Gemeinsamkeiten überwiegend differenzierter zu beurteilen vermag.

4.3.2.1. Zwischen existentielltem bzw. unbedingtem Anliegen und Erkenntnis

Den auffälligeren Unterschieden, auf die weiter unten einzugehen ist, liegt die erstaunliche Gemeinsamkeit zugrunde, dass für beide Philosophie und Religion als „letzte“ Standpunkte erscheinen. Sie sehen in ihnen nämlich sozusagen äußerste „Grenzposten“ am Rande unserer Erkenntnismöglichkeiten, weil sie Ausdrucksformen des unanschaulichen Ursprungs eines

¹ Vgl. z.B. Einf, 43

² Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

³ Zu Tillichs Intention, auf die Einheit jenseits der Gegensätze abzielen, vgl. z.B. die Seiten 115ff.

⁴ Die zu Jaspers' und Tillichs Philosophie- und Religionsverständnissen in den beiden Hauptteilen bereits erwähnten zahlreichen Literaturhinweise werden im Folgenden nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt.

Glaubens sind, des existentiell Unbedingten oder Transzendenten.¹ Sie sind darum, wie im vorangehenden Kapitel herausgearbeitet, vom anschaulichen Bereich der „Sphären“, zu dem auch Wissenschaft gehört, mit ihrer bedingten, relativen, objektivierbaren Gegenständen und Eigengesetzlichkeit zu unterscheiden. Mit dem Hinweis auf diese Grenze sowohl der Philosophie als auch Religion, bringt Jaspers so ein wichtiges Anliegen zum Ausdruck, wie er es in seiner „Weltorientierung“ durchführt². Versucht er doch ähnlich wie Kant oder Wittgenstein die Grenzen der Erkenntnis anzusteuern, um sich den genannten Themen – Existenz und Transzendenz – angemessen zu nähern: also mit Bescheidenheit und Respekt, weil er um die eigenen Erkenntnisgrenzen weiß. Andererseits verweist er über diese Grenzen hinaus auf etwas Unfassbares und Unaussprechliches, aber existentiell Entscheidendes.

Auch Tillich thematisiert und umkreist mit seinem Denken lebenslang diese grundsätzliche Grenze, die scheidet und polarisiert. Aus verschiedenen Blickwinkeln kann er darum systematisch herleiten, welche zwangsläufigen Entscheidungen mit weitreichenden Folgen der Philosoph oder Theologe treffen muss, wenn er sich gegenüber dieser Grenze positioniert.

Wie oben gezeigt, gestehen also Jaspers und Tillich sowohl der Philosophie als auch der Religion ein angemessenes Verhalten zu: Können sie doch – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung –, mit ihren radikalen Fragen, die von unbedingter existentieller Bedeutung sind, sich auf das Letzte ausrichten, also auf das, was die Grenzen des Vorletzten transzendiert. Dieses gemeinsame „kritischen Moment“ des unbedingten Anliegens relativiert alle vorletzten Ansprüche, auch religiöse oder philosophische Traditionen in ihrer Bedingtheit und kann damit Grenzüberschreitungen einer dämonischen Verabsolutierung vorbeugen. Neben diesen Auffassungen, also Tillichs „weiterem“ Verständnis der Religion als „Erfahrung des Unbedingten“ oder Jaspers' existentieller Bedeutung der Transzendenz in der Philosophie erscheinen beiden die Unterschiede der jeweiligen konkreten Erscheinungsformen vordergründig und weniger bedeutsam: also der eher quantitative Unterschied zwischen einem jeweils stärker ausgeprägten religiösen „Haben“ bzw. „Antworten“ und philosophischen „Nicht-Haben“ bzw. „Fragen“.³

Dies gilt auch für das Verhältnis von existentiell bzw. unbedingtem Anliegen und Vernunft, die sowohl in Philosophie und Religion ebenfalls mit unterschiedlicher Akzentuierung notwendig aufeinander angewiesen sind. Denn – so Jaspers – „Existenz wird erst durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt.“⁴ Beide verstehen unter dem, was mich existentiell betrifft, das oben erläuterte metaphysische Anliegen, das seiner Intention nach auf das Ganze der Wirklichkeit bzw. des Seins und ihre Ursprünge ausgerichtet ist. Als existentielles Anliegen ist es für beide allerdings immer nur ein einmalig-unverwechselbares und geschichtlich-individuelles.

Diesen unauflöslichen Zusammenhang von unbedingtem Anliegen und vernünftiger Erkenntnis gesteht zwar nicht nur Tillich, sondern auch Jaspers, wie gezeigt, einerseits teilweise sowohl der Philosophie als auch der Theologie zu. Andererseits unterstellt er Letzterer im Widerspruch dazu überwiegend pauschal eine ausgrenzende widervernünftige Heteronomie, von der er das Ideal der Philosophie leuchtend abhebt. Tillich, der sich einmal mehr auf Gemeinsamkeiten fokussiert, betont dagegen, dass sich beides sowohl in der Philosophie und Theologie im Idealfall ausgewogen ergänzen kann, wenn auch mit spezifischen graduellen Unterschieden.

Allerdings weist er ebenso wie Jaspers auch stets auf die Gefahr einseitiger Verzerrungen hin, die dieses labile Gleichgewicht in beiden Disziplinen stören können. Sie selbst bestätigen diese Gefahr sogar, indem sie, obwohl sie den unauflöslichen Zusammenhang von Existenz und Vernunft beteuern, die Balance nicht immer halten können. So ergab sich bereits als ein zentrales Ergebnis dieser Arbeit, dass Jaspers die Unanschaulichkeit von Existenz und Transzendenz teilweise auf Kosten der Erkenntnismöglichkeiten überbetont. Worauf es Tillich insbesondere ankommt, vernünftiges Erkennen neben dem Existentiellen zu gewährleisten, scheint Jaspers – wie sich immer wieder bestätigt – für die Philosophie weitgehend aufgegeben und fast völlig in den Bereich der

¹ Vgl. die Kapitel 3.1.5.1. Abgrenzung von Religion und Philosophie von den „geistigen Sphären“ (Seite 79ff.) und 3.2.3.4.1. Gemeinsames radikales Fragen und Ergriffensein vom Unbedingten (204ff.)

² Vgl. P1, 85-148

³ Vgl. oben Seite 275 Anm. 1

⁴ VE, 41

Naturwissenschaft ausgelagert zu haben. Dass demgegenüber eine der beiden Kriterien, die Tillich seiner vergleichenden Analyse von Theologie, Philosophie und Religion zugrunde legt, neben der existentiellen Unbedingtheit die vernünftige Erkenntnis ist, entspricht der zentralen Bedeutung, die er der Überwindung des Grenzkonflikts von Glauben und Denken einräumt.

Ob er allerdings deshalb in der Lage ist, die Balance zwischen Vernunft und Existenz zu halten, ist ebenfalls fraglich. Zeichnet sich nicht bei ihm stattdessen – wie sich ebenfalls wiederholt zeigt – ein Übergewicht des Erkenntnisinteresses ab, das in seinen teilweise spekulativ-abstrakten Schlussfolgerungen zum Ausdruck kommt, die offensichtlich gegenüber der historischen Konkretheit christlicher Offenbarung dominieren? Ist dabei eine zur Abstraktion verdünnten Begrifflichkeit angesichts der Wirklichkeit mit ihrer unüberschaubar sperrigen Vielfalt nicht der Preis für eine solche universale systematische Einheitlichkeit, die er anstrebt?¹ Dafür könnte ebenfalls sprechen, dass er manchmal nicht über programmatische abstrakte Skizzierungen hinauskommt, die erst noch einer konkreten Durchführung bedürfen. Grundet sein System nicht auch darum überwiegend in systematisierbaren idealistischen, sinntheoretischen oder ontologischen Voraussetzungen?

Könnte dabei aber nicht genau das in den Hintergrund geraten, worauf Jaspers besteht und sich das letztlich unfassbare existentielle Anliegen bezieht: Transzendenz oder Gott, die sich in ihrer unverfügbaren Souveränität gerade nicht erschließen lassen und darum niemals mit den Ergebnissen solcher Schlussfolgerungen wie dem unbedingten Sinn oder „Sein-Selbst“ zu verwechseln sind?

Mit John Updike wirft im Übrigen auch einer der bedeutendsten Autoren der USA Tillich mit einer gewissen Berechtigung vor, dem Christentums und der menschlicher Existenz mit seiner Theologie das Eigentliche, nämlich das Skandalöse, nehmen zu wollen: „Paul Tillich and religious liberals like him [...] were trying to humanize something that is essentially non-human. They were trying to make christianity less than a scandal, as Kierkegaard called it. Well, it is a scandal; it's obviously a scandal because our life is a scandal.“²

Damit sind weitere grundsätzliche Probleme verbundenen: Auch Jaspers müsste es darum zu Recht fragwürdig erscheinen, dem letzten unbedingten Sinn oder dem „Sein-Selbst“ ohne weiteres Göttlichkeit zuzusprechen?³ Allerdings kann auch er selbst sich mit seinen metaphysisch überhöhten Begriffen des Seins, Umgreifenden oder der Transzendenz dieser Kritik nicht völlig entziehen, auch wenn er in dieser Frage ungleich zurückhaltender ist.

Pointiert hat – durchaus im erkenntniskritischen Sinne Jaspers – „bereits Duns Scotus anhand dieses Problems scharf den Unterschied zwischen theologischer und metaphysischer Gotteserkenntnis hervorgehoben [...]: ‚Gegenstand der Metaphysik ist nicht Gott [...], sondern das Sein [...]. Der Begriff des unendlichen Seins ist der höchste uns zugängliche Begriff von Gott, aber dennoch unvollkommen, weil wir durch ihn Gott nicht in seiner absoluten Einmaligkeit, sondern durch Allgemeinbegriffe erkennen“⁴. Während Tillich – wie sich zeigte – die kritische Funktion der Philosophie, insbesondere der Ontologie für die Theologie zu Recht immer wieder betont, erinnert Duns Scotus hier auch an die ebenfalls notwendige Korrektur der Philosophie durch die Theologie, deren offenbarungstheologischer Begründung Jaspers als Philosoph zwar misstrauen würde. Ihrer erkenntniskritischen Intention allerdings könnte er wohl zustimmen. Im Denken Tillichs dagegen könnte das spezifisch christliche Verständnis, zu der auch biblische Exegese notwendig gehört, durch seine offensichtlich priorisierten philosophischen Ansätze unbeabsichtigt in den Hintergrund gedrängt werden. Kann aber eine solche philosophisch dominierte Theologie, die das offenbarungstheologische Korrektiv vernachlässigt, noch über die reflexive Selbstvergewisserung eines religiösen Bewusstseins hinauskommen?⁵ Gott wäre dann nämlich nicht, wie Tillich feststellt, die letzte Wirklichkeit in allem Seienden und so die transzendente Einheit der diesseitigen Vielfalt, sondern nur ihr abstrahierter allgemeingültiger Gottesbegriff.

Einmal mehr kommt die – teils sogar widersprüchliche – Vielfalt seiner Ansätze zum Tragen,

¹ Vgl. oben Seite 143f.

² Updike, 1968, 74

³ Vgl. Pannenberg, 1997, 344; Flasch, 2012, 30

⁴ Wenz, 1979, 315f.

⁵ Vgl. Wenz, 1979, 314

übrigens ein weiterer Beleg für seinen referenztheoretischen Ansatz¹, wenn er im Gegensatz dazu am Ende seines Lebens mit dem berühmten schönen Zitat auf der Unverzichtbarkeit der eigenen christlichen Tradition besteht. Nur sie allein kann nämlich auf das hinweisen, worauf es ihm ankommt: auf das existentiell Unbedingte: Denn der „Weg zu diesem Ziel ist nicht die Preisgabe der eigenen religiösen Tradition um einer universalen Idee willen, die nichts als eine Abstraktion wäre. Der Weg führt vielmehr in die Tiefe der eigenen Religion. [...] In der Tiefe jeder lebendigen Religion gibt es einen Punkt, in dem die Religion als solche ihre Wichtigkeit verliert und das, worauf sie hinweist, durch ihre Partikularität hindurchbricht, geistig Freiheit schafft und mit ihr eine Vision des Göttlichen, das in allen Formen des Lebens und der Kultur gegenwärtig ist.“²

Außerdem betont er immer wieder die letztgültige normative Bedeutung der Christologie. Es erscheint allerdings als fraglich, ob ihr begründendes oder zumindest kritisches Potential tatsächlich zum Tragen kommt. Scheint sich doch selbst die sperrige Konkretion der Fleischwerdung wie oben erläutert mit seiner dominanten philosophischen Interpretation zum abstrakten Begriff ihres Prinzips in seinem System zu verflüchtigen.³

Was Tillich u.a. auch mit dieser oben erläuterten christologischen Logoslehre intendiert, kann wie gesagt exemplarisch für sein Gesamtvorhaben stehen, sogar für jedes systematisch-theologische Vorhaben überhaupt. Versucht dieses doch dem berechtigten Anspruch gerecht zu werden, die existentielle Relevanz des konkret Geschichtlichen der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus auch in seinen universalen Zusammenhängen und Ansprüchen immer wieder neu zum Ausdruck und Sprechen zu bringen⁴. Dabei ist es unvermeidlich, sich auch eines Systems allgemeiner Begriffe zu bedienen.⁵ Auf die damit verbundenen wissenschaftstheoretischen Aspekte wurde ebenfalls hingewiesen: also auf die von Stachowiak analysierten notwendigen „Verkürzungsmerkmale“⁶. Demnach beschränken wir uns in der unüberschaubaren Komplexität der Wirklichkeit auf wenige relevante, exemplarische Merkmale, um so - zwar auf Kosten von Einzelheiten - Zusammenhänge transparent zu machen. Außerdem haben wir die Spannung zwischen dem kontingent-konkreten Geschichtlichen mit seinen existentiell-personalen Aspekten und der Notwendigkeit abstrakter begrifflicher Zusammenhänge auszuhalten, ohne einer einseitigen Auflösung zu erliegen. Denn existentiell bedeutsames „Historisch-Faktisches lässt sich nicht in Notwendiges auflösen.“⁷, weshalb letztlich keine christliche Theologie möglich ist, welche die „Überlegenheit der Geschichte über den Begriff“⁸ und insbesondere auch biblische Exegese ignoriert. Weil es Jaspers ebenfalls für unmöglich hält, die historische Einmaligkeit existentiellen Transzendenzbezugs zu verallgemeinern, könnte er diesen erkenntniskritischen Aspekt christlicher Theologie nachvollziehen: also dass jede theologische Systematik die Universalität der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit missverstehen würde, wenn sie versuchte, sie in überzeitlicher Allgemeingültigkeit zu fixieren.⁹ Drohen solchen Versuchen doch, wie die gesamte Geschichte aller metaphysisch dominierten Entwürfe belegt, subjektiv-willkürliche oder sogar ideologische Einseitigkeiten,¹⁰ die regelmäßig unweigerlich zum Scheitern verurteilt sind.¹¹ Die Universalität christlicher Lehre besteht stattdessen gerade darin, „daß diese Wahrheit für uns zeitlich ist und deshalb für jede Zeit neu ausgelegt werden muß.“¹² Dass dieser mehrfach angesprochene existentielle Aspekt jeder Offenbarungs- bzw. Glaubenswahrheit unverzichtbar ist, könnte Jaspers ebenfalls ohne Zweifel zustimmen. Weiß er doch wie auch Tillich, dass sie sich sonst – wie immer wieder erwähnt - in Ideologien verwandeln können, deren heteronome Wahrheitsansprüche die

¹ Vgl. z.B. das Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

² V, 98; vgl. auch Schmitz, 1990, 120-124

³ Vgl. z.B. Kapitel 3.2.3.5.5. Konkreter und universaler Logos (Seite 218)

⁴ Vgl. z.B. Huber, 1977, 240

⁵ Vgl. Pannenberg, 1973, 422

⁶ Zu den Hauptmerkmalen von Modellen vgl. das grundlegende Standardwerk von Stachowiak, 1973, 131ff.

⁷ Pannenberg, 1973, 434

⁸ Pannenberg, 1973, 423; vgl. auch Welte, 1977, 337

⁹ Vgl. Huber, 1977, 141

¹⁰ Vgl. Pannenberg, 1973, 424

¹¹ Vgl. Weischedel, 1961, 46

¹² Huber, 1977, 141

existentielle Freiheit gefährden. Hier zeigt sich also auch bei Tillich ein starkes Gegengewicht zu den genannten abstrakten, metaphysisch-verallgemeinernden Tendenzen.

Dass auch diese nicht völlig frei von jeder Heteronomie sind, zeigt sich besonders deutlich in Tillichs christologischem „(Miß-) Verständnis des Logos als der ‚essentiellen Natur‘ der Welt“¹. Ist dieses doch mit dem mehrfach aufgezeigten Problem verknüpft, dass Gott durch den Logos die Welt und mit ihr sich selbst erschafft, was die dialektische Entwicklung von Schöpfung (Essenz) über Entfremdung (Existenz) zur Erlösung („Essentifikation“)² zur Folge hat. Ein solches System göttlichen Lebens als universaler dialektischer Prozess von zwangsläufiger Essentifikation musste – wie wiederholt erläutert – Kritik hervorrufen.³ Bedroht es doch die Souveränität des biblischen Gottes gegenüber seiner Schöpfung und die Freiheit, Verantwortung und Würde des einzelnen Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer sowie die Unterscheidung beider.⁴ Es könnte auch Jaspers Vorbehalte gegenüber der Offenbarungsreligion bestätigen, die sich einmal mehr als geschlossene heteronome Ideologie herausstellt, die sowohl Gott verendlicht als auch den Menschen in der Würde seiner Unverfügbarkeit und existentiellen Freiheit bedroht. Erscheint er doch keineswegs als Selbstzweck (Kant), sondern nur als Mittel, Medium und flüchtiges Durchgangsstadium für den göttlichen Prozess.

Damit zieht Tillich zwar einerseits selbst Kierkegaards Kritik auf sich, die sich genau gegen diese Missachtung der existentiellen Situation richtet, andererseits aber schließt er sich ihr wie Jaspers auch ausdrücklich an. Bildet doch die anthropologisch-existentielle Fundierung seines Denkens, die – wie gezeigt – gerade die Freiheit berücksichtigt, ein starkes Gegengewicht zu diesen problematischen idealistischen Tendenzen. Dies gilt auch für seinen Versuch in den Prolegomena zu Systematischen Theologie, seine Christologie mit einer Kreuzestheologie zu fundieren. Insbesondere anhand seines Symbolverständnisses gehe ich im Vergleich mit Jaspers’ Chiffrenbegriff auf diesen ausgleichenden Aspekt nochmals ein.⁵

Einmal mehr scheint sich zu bestätigen, dass Tillichs mehrfach genanntes Lebensanliegen – Denken und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie sowie insbesondere auch Existentielles und Ontologisches zu versöhnen, eine letztlich unlösbare Aufgabe bleibt. Dennoch – so sei erneut wiederholt – hat meines Erachtens der christliche Glaube seine universale Gültigkeit auch gegenüber einer allgemeinen Vernunft zu erweisen

Unbeschadet dieser diagnostizierten „Gleichgewichtsstörungen“, die bisher erarbeiteten Tendenzen entsprechen, also Jaspers’ ideologiekritischer Erkenntniskepsis und Tillichs synthetischem Erkenntnisinteresse, verfügt Tillich im Vergleich zu Jaspers mit der variablen Gewichtung von existentiell Unbedingtem und vernünftiger Erkenntnis über ein originelles Kriterium. Denn es gelingt ihm damit verblüffende systematische Zusammenhänge zwischen Theologie, Philosophie und sogar Religion herauszuarbeiten, und zwar über die Grenzen verschiedener geistiger Strömungen und geschichtlicher Epochen hinweg.⁶

Zwar sind seiner Ansicht nach jeweils beide Aspekte wirksam, allerdings dominiert – wie oben verdeutlicht – in der Religion das Existentielle gegenüber der Erkenntnis und in der Philosophie die Erkenntnis gegenüber dem Existentiellen. Die Theologie wird zwar wie die Religion vom Existentiellen bestimmt, allerdings ist die Erkenntnis in ihr als Wissenschaft ebenso ausgeprägt wie in der Philosophie. Dass die Theologie also Kennzeichen der Philosophie und Religion in sich vereinigt, ist wegen der oben angesprochenen grundlegenden Identität des Unbedingten von Religion und Philosophie möglich. Außerdem können sich darum Theologie, Religion und Philosophie einander variabel zuordnen. Wenn die Theologie die Erkenntnis stärker gewichtet, nähert sie sich der Philosophie an und entfernt sich von der Religion, akzentuiert sie das Existentielle stärker, nähert sie sich der Religion an. Wenn für die Religion die Erkenntnis bedeutsamer wird, nähert sie sich der Theologie und mit ihr der Philosophie an. Und wenn

¹ Wittschier, 1975, 193

² Vgl. SIII, 475

³ Zum Problem eines notwendig erscheinenden Prozesses göttlichen Lebens vgl. z.B. Seite 149f.

⁴ Vgl. Seigfried, 1978, 110; Zahrt, 1980, 372

⁵ Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers’ Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

⁶ Vgl. V, 101-109

andererseits für die Philosophie das Existentielle wichtiger wird, nähert sie sich der Theologie und damit der Religion an. Tillich sieht genau diesen Sachverhalt in der Existenzphilosophie seiner Zeit verwirklicht, allerdings bezieht er sich dabei weniger auf Jaspers als auf Heidegger, bei dem er eine „„theonomen Philosophie““¹ ausmacht.

Jaspers fokussiert sich – wie gezeigt und unten nochmals anzusprechen ist – wiederholt zu einseitig auf die Unterschiede zwischen Religion und Philosophie, wenn er sie teilweise undifferenziert als Ausdruck eines statischen Dualismus miteinander konfrontiert. Tillich dagegen verfügt über ein effizienteres Mittel, weil er die Verhältnisse differenzierter in ihrer flexiblen Variabilität bestimmen kann. So macht er zusätzlich zu den variablen Unterschieden, die zu vielerlei Abgrenzungen und „Grenzstreitigkeiten“ führen, Gemeinsamkeiten und dynamische Zusammenhänge zwischen den vielfältigen Strömungen der Theologie- und Philosophiegeschichte transparent.

Allerdings scheint Tillich auf den ersten Blick mit seiner Analyse Jaspers' Philosophie als „Existenzerhellung“ nicht zutreffend zu beschreiben: Hat doch für Jaspers Philosophieverständnis wie gezeigt keineswegs das Erkenntnisinteresse Priorität, sondern das existentielle Anliegen, wie es Tillich bei der Theologie festgestellt haben will. Allerdings fällt das kaum ins Gewicht, weil Tillich unter dem Erkenntnisinteresse und existentiellen Anliegen flexible Variablen versteht, die sich unterschiedlich zuordnen und mit denen sich auch Jaspers Verständnis angemessen analysieren lässt. Demnach dominiert in seiner Philosophie so das Existentielle, dass sie sich der Theologie und damit der Religion annähert – eine ohne Zweifel zutreffende Beschreibung.

Es sei hier nur nochmals angedeutet, dass sich für Tillich in einer bestimmten Zuordnung, der sogenannten „Rezeption“, bereits sein Lebensanliegen abzeichnet: So kann entweder die Religion von der grundsätzlichen Identität und nur graduellen strukturellen Verschiedenheit beider ausgehen und darum versuchen, die Philosophie in die Religion aufzunehmen (altchristliche Apologeten, Schleiermacher). Oder die Religion wird von der Philosophie „aufgenommen in ihrem eigentlichen Sinn und kritisiert in ihrem konkreten Bestand“², indem das integrierte antidämonische bzw. ideologiekritische Moment der Religion Anwendung findet (griechische metaphysische oder idealistische Philosophie).

Tillich nimmt so bereits 1930, die entscheidende Grenzbestimmung seines Werkes vor, die er dann 1946 noch einmal grundsätzlich als den „augustinischen“, „ontologischen“ Weg der „Grundoffenbarung“ reflektiert und vom „kosmologischen“ der „Heilsoffenbarung“ abgrenzt.³ Einmal mehr bestätigt sich also, wie wichtig Tillich die grenzübergreifenden Synthesen sind, so dass er bereits in seinem Frühwerk versucht, sie im Vergleich zu Jaspers differenzierter und umfassender zu begründen in ihren historischen und systematischen Zusammenhängen. Denn nur so glaubt er sein wichtigstes Anliegen verwirklichen zu können, den Graben zwischen Denken und Glauben, Philosophie bzw. Kultur und Religion zu überwinden. Allerdings kommt es dadurch in seinem Werk auch zu dem - im erwähnten Kapitel aufgezeigten - Übergewicht des ontologischen Ansatzes gegenüber christlichen Traditionen – mit allen dort verdeutlichten Stärken und Schwächen, denen wir auch in diesem Vergleich immer wieder begegnen.

Bereits mit seiner „Rezeption“ greift er darum Vertreter der oben erläuterten favorisierten „Grundoffenbarung“ auf wie Augustinus oder anderer vorthomistischer Traditionen. Er bemüht sich so um Alternativen zum abgelehnten thomistischen Weg. Soll dieser doch die fatale Spaltung von natürlicher (aristotelischer) Welterkenntnis und übernatürlicher Offenbarungserkenntnis mitbegründet haben. Was er dann 1946 unter der Bezeichnung „kosmologischer Weg“ kritisiert, lehnt er bereits hier als „Subordination“ ab: Denn das existentielle Bemühen der Philosophie um die Wahrheit wird zwar anerkannt, allerdings nur als eine Vorstufe der Religion gedeutet: als beschränkte natürliche Offenbarung oder als Hilfsmittel, um die Unmöglichkeit jeder natürlichen Offenbarung aufzuzeigen. Die Philosophie verdeutlicht so ihre Grenze und verweist damit auf die eigentliche Offenbarung (Thomismus, Dialektische Theologie).

Oder die Philosophie akzeptiert zwar das Bemühen der Religion um die Wahrheit, degradiert diese aber zu einer historischen oder begrifflichen Vorstufe (Aufklärung oder Hegel).

¹ Auf der Grenze, 42

² V, 107

³ Vgl. 3.2.3.1. Zwischen „Grundoffenbarung“ und „Heilsoffenbarung“ (Seite 168)

Dass Tillich im Widerspruch dazu andererseits zu seiner Zeit auch aktuelle Stärken der dialektischen Theologie und Existenzphilosophie Heideggers differenziert zu analysieren vermag, bestätigt die Effizienz seines Ansatzes. Jaspers dagegen neigt wegen seiner eingeschränkten, selektiven Wahrnehmung der Religion, die sich vorwiegend an Karl Barths Verständnis orientiert, zur erwähnten einseitig-dualistischen Sicht, die der komplexen Situation nicht immer gerecht werden kann.¹

Tillich dagegen arbeitet Parallelen heraus, zwischen dem kritischen Moment der Theologie und Philosophie, also zwischen der „Grenzsituation [...] der letzten radikalen Frage“², wie sie die „dialektische Theologie“ ins Zentrum der Religion rückt, einerseits und der damaligen Existenzphilosophie. Sie stellt nämlich andererseits mit ihrem existentiellen Fragen den Fragenden „in der gleichen Weise in die Grenzsituation wie die Religion (Heidegger spricht von dem ‚nichtenden Nichts‘, auf das der Fragende prallt).“³ Tillich sieht also bereits 1930 in diesen Parallelen Ansätze, mit denen er später in seiner „Systematischen Theologie“ versuchte, Religion und Philosophie methodisch mit der „Korrelation“ aufeinander zu beziehen – mit dem angesprochenen Übergewicht des ontologischen Ansatzes, der die sinntheoretische Begründung des Frühwerks ablöst, und den damit zusammenhängenden Stärken und Schwächen, die im Folgenden wiederholt anzusprechen sind.

Dass für Tillich übrigens, wenn er dabei in seinem Spätwerk Philosophie und Theologie voneinander abgrenzt⁴, der Begriff „Ontologie“ an Bedeutung gewinnt, ist für die grundsätzliche Grenzfrage aufschlussreich. Die Bezeichnung „Metaphysik“ erscheint ihm nämlich missverständlich, weil sie die irrige Annahme suggeriert, dass es der Philosophie um eine transzendente Welt geht, die durch eine unüberwindliche Grenze von unserer Welt getrennt ist. Jaspers erweckt mit seiner „Existenzerhellung“ genau diesen Eindruck, weil für ihn Existenz und Transzendenz unzugänglich bleiben. Der Theologie bzw. Religion unterstellt er zudem teilweise unzulässige Grenzübergriffe, mit denen sie Transzendentes verendlichen oder Endliches verabsolutieren sollen. Tillich wiederum nimmt stattdessen die grenzübergreifenden Zusammenhänge in den Blick. Zwar versucht auch er sorgfältig die Grenze zwischen den letzten Seinsfragen und der Erforschung konkreter Wirklichkeit zu beachten. Allerdings geht es ihm in der Ontologie ebenfalls um die nüchterne Beschäftigung mit den „Gestalten des Seins, denen wir in jedem Zusammentreffen mit der Wirklichkeit begegnen.“⁵ Dass diesen und damit der ontologischen Frage weder die Philosophie noch die Theologie entgehen können, verdeutlicht für Tillich ihre interdisziplinären Gemeinsamkeiten. Sie können diese nur unterschiedlich akzentuieren, indem sie entweder die jeweiligen unverwechselbaren, existentiellen Ursprünge bzw. unbedingte Anliegen betonen, die nicht allgemein zugänglich sind, oder ihre wissenschaftliche Reflexion, die rational nachvollziehbar ist.

Zwar scheint es fast unmöglich zu sein, wie die genannten einseitigen Tendenzen nicht nur bei diesen beiden Denkern zeigen, die Spannung zwischen unanschaulicher existentieller Unmittelbarkeit und distanzierter Wissenschaftlichkeit auszuhalten. Dennoch betonen beide zu Recht, dass sich sowohl der Philosoph als auch Theologe trotz der genannten Risiken dieser Herausforderung zu stellen habe. Erscheinen doch - wie oben erläutert - die genannten Alternativen zur existentiellen Auseinandersetzung - auch darin sind sich Jaspers und Tillich einig - letztlich irrelevant, wenn sie sich auf den Dogmatismus einer Schule, „reine“ Erkenntniskritik, Positivismus Philosophiegeschichte⁶ oder – so ließe sich ergänzen - Religionswissenschaft beschränken. Aber auch die ontologische Frage bleibt unverzichtbar, um der Gefahr vorzubeugen, dass Transzendenz oder Gott zu etwas Bedingtem degradiert werden und Philosophie oder Theologie so die grundlegende und universale - alle Grenzen überschreitende - Dimension des Seins aus dem Blick verlieren. Zwar kommt es beiden Denkern auf diese Perspektive an, was sie allerdings wie gezeigt

¹ Vgl. Schüßler, 2013, 25ff., 52

² V, 108

³ V, 109

⁴ Vgl. S I, 26-38

⁵ S I, 29

⁶ Vgl. V, 117

teilweise nicht vor den genannten Einseitigkeiten schützt.

4.3.2.2. Gemeinsames Grenzbewusstsein und Kritik an Grenzüberschreitungen

Beide Denker sind sich ebenfalls einig, dass die Grenze zum Unbedingten oder Transzendenten weder in der Religion noch Philosophie vom endlich-beschränkten Menschen eigenmächtig zu überschreiten ist, es sei denn um den Preis ideologisch-fundamentalistischer Verabsolutierungen von Partikularem.

Nicht nur Jaspers, sondern auch Tillich fordert darum „Wachsamkeit an der Grenzlinie“¹. Beide bekämpfen ebenso entschieden den religiösen oder philosophischen Grenzübergreif, wenn ich meine Endlichkeit verkenne und die exklusiv-ausgrenzende Allgemeingültigkeit einer dogmatischen Aussage (= „Gehäuse“ in der Terminologie Jaspers') beanspruche, deren sich jeder Rechtgläubige oder Schüler unkritisch zu unterwerfen habe. Wie die bisherige Untersuchung ergab, stünde damit für Jaspers das Wichtigste seines „Philosophischen Glaubens“ zur Disposition, die eigene Freiheit mit ihrem existentiellen Transzendenzbezug. Tillich hätte entsprechend unter den Bedingungen solch heteronomer Zwänge doppelter Wahrheiten nicht Theologe bleiben können. Beide entlarven deshalb die dämonischen Anmaßungen einer in Kirche und Ritus verdinglichten bzw. verendlichten Religion, welche die Grenze zum Unfassbaren und Unaussprechlichen ebenso ignorieren wie eine Philosophie, die in der Endgültigkeit ideologischer Schulbildungen und fundamentalistisch-doktrinärer Lehrmeinungen (Quasireligionen) erstarrt. Die gilt im Übrigen auch für den oben genannten „Wissenschaftsaberglauben“², den beide darum ebenfalls kritisieren.

Typische Kennzeichen solcher Grenzüberschreitungen können Intoleranz und Ausgrenzung sein, mit denen die Exklusivität des Wahren oder Heiligen beansprucht wird, als verfügbarer immanenter Besitz, der zudem angeblich eindeutig vom Unwahren oder profan Unheiligen abzugrenzen ist. Dies kann Widerstand mit der Gefahr von Gewaltexzessen oder Fanatismus erzeugen in Verfolgungen von Ketzern und anderen Abweichlern, Glaubenskriegen sowie einseitiger Weltflucht oder Jenseitsverströtung.

Jaspers weist allerdings – wie oben erläutert – auch auf positive Aspekte solch ideologischer Grenzüberschreitungen hin, die beide sonst kompromisslos kritisieren, und zwar anhand origineller Interpretationen von „Dämonologie“, „Menschenvergötterung“ oder „Nihilismus“:³

So kann ihm die dämonische Überhöhung des sinnlich-konkreten Immanenten – richtig verstanden – verdeutlichen, dass alles als Schöpfung Gottes und „Chiffren der Transzendenz in der Welt“⁴ zu verstehen ist. Weil es sich für den Vergleich mit Tillichs Gottesvorstellung als ergiebig erweist, sei eine oben bereits zitierte Bemerkung Jaspers hier wiederholt: Sieht er doch im Verlust dieser sinnlich-konkreten immanenten Seite der Religion sogar „eine Verarmung der Seele und eine Entleerung der Welt. Der Mensch, der solche Sprache nicht mehr hört, scheint nicht mehr lieben zu können. Denn im unsinnlich Transzendenten ist kein Gegenstand seiner Liebe mehr.“⁵ Wie erwähnt wirft Karl Barth Jaspers genau diese unpersönliche Unsinnlichkeit seines Transzendenzbegriffes vor⁶ und er bezeichnet in ähnlicher Weise Tillichs „Unbedingtes“ als „frostiges Ungeheuer“⁷ – einerseits zu Recht, denn beide betonen in der Tat – wie sich wiederholt bestätigt – mit abstrakter Begrifflichkeit überwiegend die unpersönliche Unanschaulichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes.⁸ Allerdings sollte daneben nicht unterschlagen werden, dass Jaspers andererseits hier ausdrücklich auf den anschaulich-sinnlichen Aspekt der Chiffren der Transzendenz hinweist – möglicherweise als Ausdruck seines Denkens in „Polaritäten“⁹. Dies gilt unbeschadet der Probleme,

¹ S I, 20

² Vgl. z.B. K, 28f.

³ Vgl. oben Seite 59

⁴ G, 120

⁵ G, 120f.

⁶ Vgl. oben Seite 36 und Barth, 1948, 549

⁷ VII, 231, vgl. auch Schüßler, 2013, 26f.

⁸ für Jaspers vgl. z.B. 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68); für Tillich z.B. oben Seite 188f.

⁹ Vgl. 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52)

die ansonsten mit seinem unklaren Chiffrenbegriff verbunden sind.¹ Tillich hält im Widerspruch zu seiner bei Weitem überwiegenden abstrakten Begrifflichkeit sogar explizit an personalen Aspekten der Gottesvorstellung fest,² was allerdings eher als Randnotiz im Vergleich zu seinen sonstigen philosophischen Reflexionen erscheint.³

In der „Menschenvergötterung“ zeigen sich Jaspers zudem – neben ihrer abzulehnenden Grenzüberschreitung - der Abglanz der „Gottesebenbildlichkeit“ und der Menschenwürde.

Und der Nihilismus schließlich ist ihm stete Mahnung, sich nicht in der Selbstzufriedenheit eines „starren“ Glaubens einzurichten. Glaube bleibt vielmehr „als Wagnis und als Geschenk“⁴ wie Transzendenz oder Gott selbst nicht beweisbar und verfügbar, ebenso wie Nihilismus unwiderlegbar erscheint. Diese Dialektik von Glaube und Unglaube ist wegen der unüberwindlichen Grenze zwischen Mensch und Gott grundsätzlich unaufhebbar. Die genannten Formen der „Unphilosophie“ sind für den „Glauben“ dagegen sogar notwendig, weil dieser eigentlich nur in ihrer Überwindung möglich und seiner selbst bewusst werden kann.⁵ Darum kann Jaspers „Unglauben“ bzw. „Unphilosophie“, wenn diese bloß relative Funktion ihrer Wahrheit beachtet wird, auch als „Philosophie an der Grenze“⁶ bezeichnen. Wenn diese sich allerdings als etwas Endgültiges verabsolutiert, liegt der Tatbestand ideologischer Grenzüberschreitung vor.

4.3.2.3. Zwischen Wertschätzung und Kritik religiöser Traditionen

Belege, welche diese bekannten Gemeinsamkeiten mit Tillichs Kritik von Grenzüberschreitungen in Religion und Philosophie bestätigen, finden sich reichlich im Werk Jaspers'.⁷ Diese überwiegen wie oben gezeigt gegenüber weiteren Übereinstimmungen, die weniger bekannt sind und so in den Hintergrund geraten könnten. Dazu gehört, dass beide nicht nur diese Formen der Heteronomie ablehnen, sondern auch eine einseitige Autonomie, die den Menschen überschätzt und zum Maß aller Dinge verabsolutiert, anstatt zu sehen, dass er begrenzt und auch auf Traditionen angewiesen ist. Also nicht nur für Tillich, sondern auch Jaspers ist Autorität positiv konnotiert, weil nur durch sie Freiheit nicht zu leerer Willkür degeneriert. Wer sich nämlich seiner Freiheit bewusst wird, „hat Ehrfurcht; sie ist das Zeichen seiner Bindung an Autorität, der er sein Freisein verdankt.“⁸ Wenn er so auf Transzendenz hinweist als dem Ursprung unserer Freiheit, bringt er außerdem zum Ausdruck, dass Traditionen auch religiös begründet sein können. Denn diese notwendige „äußere Autorität“⁹, die Freiheit erst ermöglicht, löst einen Prozess aus, an dessen Ende die äußere zur inneren Autorität wird, mit der Freiheit eine Einheit bildet und ich mich so selbst finde.¹⁰

Wie Jaspers dann aber diese wahren von falschen Traditionen unterscheidet, verdeutlicht die Ambivalenz seiner Haltung zur Religion. So kann er einerseits seine übergroße Wertschätzung der Religion zum Ausdruck bringen, und zwar nicht nur seines eigenen „Philosophischen Glaubens“, sondern auch der Offenbarungsreligionen. Andererseits unterscheidet er diese wahre Autorität ebenfalls von einer falschen, die er beispielhaft in der Religion verwirklicht sieht.¹¹

Unbeschadet solch widersprüchlicher Aussagen, auf die im nächsten Kapitel genauer einzugehen ist, betont er sogar, dass die Philosophie aus Traditionen entstanden ist, zu denen insbesondere die Religion gehört und auf die sie notwendig angewiesen bleibt. Verdankt sie ihr doch – wie gesagt - wie jede mündige Selbstverwirklichung, denen es mit existentieller Freiheit und Transzendenzbezug auf die Menschenwürde ankommt, die eigene Substanz. Und er führt als Beleg eine Vielzahl von Werten an, die für Humanität, Vernunft, Aufklärung oder wissenschaftlichen

¹ Vgl. Kapitel 3.1.5.2.2. Philosophische „Chiffrenmetaphysik“ und Religionskritik (Seite 82)

² Vgl. oben Seite 187f.

³ Vgl. oben Seite 188f.

⁴ G, 122

⁵ Vgl. P1, 246f

⁶ G, 123

⁷ Vgl. Kapitel 3.1.3.6. Kritik an Grenzüberschreitungen (Seite 56); 3.1.5.3. Kritik an Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 88)

⁸ W, 797

⁹ Schüßler, 1995, 144

¹⁰ Zu dieser Wertschätzung der Tradition bei Jaspers vgl. auch Schüßler (Autorität), 1995, 143f.

¹¹ Vgl. auch Schüßler (Autorität), 1995, 145

Fortschritt stehen, wie sie übrigens jüngst auch von Habermas der Religion zugestanden werden.¹ Letzterer greift dabei im Übrigen u.a. auf Jaspers' Verständnis der „Achsenzeit“ zurück, in der sich beispielsweise im Judentum diese Werte ausbilden, die unsere abendländische Kultur bis heute prägen.

Auch Hans Küngs Überlegungen zum „Projekt Weltethos“ weisen Parallelen zu Jaspers' Wertschätzung religiöser Traditionen auf, die für Millionen Menschen eine unersetzliche Autorität darstellen. Diese ermöglicht nämlich die Überlieferung kategorischer moralischer Imperative in einer „Grundsätzlichkeit“ und „Tiefe“, wie sie keine Philosophie leisten könnte. Sind diese Parallelen zu einem zeitgenössischen Projekt nicht ein Hinweis auf die Aktualität des Religionsverständnisses Jaspers'?

Dieser ist sogar zum Zugeständnis einer produktiven Wechselbeziehung zwischen Religion, die ihre Grenzen beachtet, und Philosophie auf Augenhöhe bereit, die Tillichs „Kulturtheologie“² sehr nahe kommt: Denn „Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.“³ Daraus kann Tillich umgekehrt ganz im Sinne Jaspers folgern: Wenn die Kultur und damit auch die Philosophie ihre religiöse Substanz einbüßen, schaffen sie ein gefährliches „Sinn-Vakuum“, in das wie im 20. Jahrhundert als Ersatz „Quasireligionen“ bzw. dämonische Ideologien eindringen können. Denn für beide gibt es selbst im Nihilismus einen „unvermeidliche[n] Rest [des Absoluten] im formulierten Unglauben. – Das menschliche Bewußtsein *kann nicht umhin, etwas absolut zu setzen*, auch wenn es nicht will.“⁴

Sie sind sich darin einig, dass diese großen Aufgaben die große Verantwortung der Religion und Philosophie ausmachen. Ihr Versagen kann andererseits lebensgefährliche ideologische bzw. fundamentalistische Gefahren zur Folge haben, wie die Gewaltexzesse der dämonisch-ideologischen Perversionen veranschaulichen, die leider bis heute nichts von ihrem Schrecken verloren haben: beispielsweise der Terrororganisation des sogenannten „Islamischen Staats“, aber auch jüdischer und christlicher Fundamentalisten sowie menschenverachtender rassistischer Ideologien. Umso verständlicher erscheint darum die harte Kritik beider Denker.

4.3.2.4. Zwischen Generalverdacht und angemessener Differenzierung

Mit den bisherigen Aussagen scheinen beide Denker ihre grundlegende Übereinstimmung zu bestätigen. Allerdings findet sich bei Jaspers wie gesagt nicht nur diese differenzierte Wertschätzung religiöser Traditionen, die von der Kritik an religiösen Grenzüberschreitungen zu unterscheiden ist. Sondern ihm unterlaufen im Widerspruch zu solchen angemessenen Analysen immer wieder die oben dargestellten unangemessenen Pauschalisierungen, wenn er ideologisch-fundamentalistische Grenzüberschreitungen als eigentliches Kennzeichen der Religion ausgibt. Drohen nicht aber so, die eigentlichen Formen ursprünglicher Religion daneben in den Hintergrund zu geraten? Tillich dagegen räumt ihnen die angemessene Bedeutung ein. Weil für ihn der „Protest gegen Vergegenständlichung [...] der Pulsschlag der Religion [ist]“⁵, kann er sie von den dämonischen Fehlformen abgrenzen und damit seinem differenzierteren Verständnis von seinen frühen Veröffentlichungen an grundsätzlich treu bleiben. Trotz seiner dualistisch-pauschaleren Sicht weisen Jaspers Vorstellungen in einzelnen Aspekten allerdings immer noch Parallelen zu Tillichs Ansatz auf.

So ist für Letzteren ebenso wie für Jaspers eine doppelte Wahrheit mit ihrer Heteronomie, welche die Freiheit bedroht, inakzeptabel. Weil ihr seiner Ansicht nach der scheinbar unlösbare Grenzkonflikt zwischen dem Absolutheitsanspruch der Religion und der Autonomie der Kultur zugrunde liegt, macht er von dessen Überwindung sogar seine weitere Tätigkeit als Theologe abhängig. In der grundsätzlichen Abwehr solcher Grenzüberschreitungen stehen sich also beide in

¹ Vgl. u.a. Habermas, 2007, 47-56

² Vgl. z.B. die Kapitel 3.2.1. Programmatische Grenzbestimmung zwischen Religion und Kultur (Seite 105)

³ RA, 358; zum ambivalenten Verhältnis von Religion und Philosophie vgl. auch Kapitel 3.1.5.4. Abgrenzung von Philosophie und Theologie (Seite 97)

⁴ P1, 250; vgl. auch Schüßler (Mythos), 2015, 196f.

⁵ I, 383

nichts nach.

Dass er im Gegensatz zu Jaspers allerdings offensichtlich über transparente und effizientere Kriterien verfügt, ist darin begründet, wie er mit seiner frühen „Idee einer Theologie der Kultur“ - wie oben erarbeitet – die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem grundsätzlich bestimmt. Wenn er dabei versucht, mit seinen Begriffen der Religion und Kultur sowie der Theonomie grenzüberschreitende Zusammenhänge oder Gemeinsamkeiten zwischen Religion und fast der gesamten Wirklichkeit herauszuarbeiten, kommt er mit diesem umfassenden Religionsverständnis Jaspers allerdings wiederum nahe. Kann doch darum für beide fast alles als Chiffer oder Symbol auf das Unbedingte hinweisen. Schüßler hält Tillichs Denken in dieser integrative Weite, die an Schleiermachers oder – so Adorno - sogar an Leibniz' Universalität heranreichen soll, für das wichtigste Merkmal seines Werks.¹

Allerdings besteht er auch darauf, prinzipielle Grenzen zu beachten. Aber im Unterschied zu Jaspers und kurioserweise auch zur angeblich „Dialektischen Theologie“, der Tillich zu Recht einen statischen Supranaturalismus vorwirft², bemüht er sich tatsächlich um eine dynamische Dialektik: also prinzipielle Grenzen sowohl zu respektieren als auch zu überwinden und dabei sowohl Trennendes als auch Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten.

Den Ansatz für ein solches Vorhaben, findet Tillich in seinem von Rudolph Otto geprägten Religionsverständnis³: also in der „Erfahrung des Unbedingten“⁴, schlechthinniger Realität aufgrund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit⁵ der „letzte[n] tiefste[n] [...] Sinnwirklichkeit“⁶ in den Dingen. Dass die religiöse Dimension der eigene Sinngrund in allem Sein und Sollen ist, diese Ubiquität der „Theonomie“ stellt die Existenzberechtigung besonderer religiöser oder profaner Sphären in Frage. Dieser theonome „dritte“ Weg zwischen Unter- und Überschätzung des Menschen überwindet den Grenzkonflikt zwischen religiöser Heteronomie und einseitiger kultureller Autonomie. „Damit ist das Verhältnis von Religion und Kultur prinzipiell geklärt“⁷ und eine der wichtigsten Lebensaufgaben Tillichs umrissen.

Wenn er in seinem Spätwerk dieser Grenzbestimmung zwar grundsätzlich treu bleibt, sie aber weiterentwickelt, versucht er mit seinem Verständnis der ambivalenten Komplexität religiöser Wirklichkeit noch besser gerecht zu werden. Denn er kann nun das „Essentialbild“ der Religion von der Realsituation der „Zweideutigkeit“ in ihrer unvermeidlichen Dialektik des sich bedingendem Profanen und Heiligen unterscheiden. Damit verfügt Tillich meiner Ansicht nach über effizientere Beurteilungskriterien, mit denen sich Grenzüberschreitungen, also vordergründige Aufspaltungen oder dämonische Verabsolutierungen von Bedingtem, entlarven und differenziert von angemessenen Erscheinungsformen unterscheiden lassen.⁸ Jaspers dagegen überspitzt mit seinem oft einseitig wirkenden Religionsverständnis einerseits sowohl die Unanschaulichkeit der Transzendenz als auch die Unüberwindlichkeit von Erkenntnisgrenzen. Andererseits fokussiert er sich überwiegend so sehr auf die Bekämpfung von Grenzüberschreitungen, dass er religiöse Erscheinungsformen oft einem Generalverdacht aussetzt, gegenüber dem sich die eigentlichen Formen nur schwer behaupten können. Tillich dagegen kann mit seinem Religionsverständnis, zu dem antidämonische bzw. ideologiekritische Selbstreinigungskräfte essentiell gehören, unangemessene Aufspaltungen als vordergründig entlarven. So überschreitet der Mensch seine Befugnisse, wenn er seine begrenzte, endliche Sicht zum Maßstab macht und auf die Wirklichkeit überträgt, indem er glaubt, Heiliges ein- und Profanes ausgrenzen zu können.

Oder mit ihnen lässt sich, wie von Jaspers gefordert, religiöse Heteronomie entlarven, die in irrationalen und dämonischen Verabsolutierungen zum Ausdruck kommt. Diese verwechseln bzw. identifizieren Offenbarung mit ihrer unverzichtbaren bedingten Seite, anstatt diese als bloßer

¹ Vgl. Schüßler, 2007, 223

² Vgl. VII, 262

³ Vgl. IX, 18

⁴ IX, 18

⁵ IX, 18

⁶ IX, 18

⁷ IX, 18f.

⁸ Vgl. Kapitel 3.2.2.4.4. „Zweideutigkeiten“ und Grenzüberschreitungen der Religion (Seite 154)

indirekter Hinweis aufzufassen, der aufgehoben wird durch das, was ihn auf das unanschauliche Unbedingte hin transzendiert. Dieser Tatbestand liegt auch dann vor, wenn zeitgeschichtliche Erscheinungsformen der Religion wie das Weltbild der Bibel oder Dogmen dämonisch verabsolutiert und als etwas Allgemein- und Endgültiges ausgegeben werden, das sich in kulturelle Belange einmischt! Eine solche Missachtung der Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem, die sich auch in säkularen Ideologien findet, die Bedingtes wie die Nation oder Wissenschaft verabsolutieren, muss zu Recht Widerstand erzeugen und kann gefährliche Konflikte zur Folge haben. Wie Tillichs Symbolverständnis und „protestantische Prinzip“ diese grundlegenden Zusammenhänge im Vergleich zu Jaspers' Chiffrenbegriff zum Ausdruck bringen, darauf ist in einem eigenen Kapitel einzugehen.¹

Außerdem wird anhand dieser Kriterien deutlich, warum der Mensch mit seiner Vernunft und Freiheit grundsätzlich nicht in Widerspruch mit der Offenbarung geraten kann. Denn in ihr offenbart ihm nicht nur der Grund des eigenen Seins mit seiner essentiellen Bestimmung das, was ihn unbedingt angeht.² Sondern für Tillich ist die Prämisse notwendig, dass die gesamte Wirklichkeit und Vernunft mit ihren Strukturen, wie mehrfach erwähnt, letztlich im Sein-Selbst ihren Ursprung haben. Darum sollen subjektive und objektive Vernunft sowohl identisch bzw. analog als auch sinnvoll sein und geoffenbarter und universaler Logos der allgemeinen Vernunft ebenfalls übereinstimmen.³ Nur wenn Gott so, wie er zugesteht, vorausgesetzt wird, lässt er sich in der Grundoffenbarung in analoger Weise wahrnehmen,⁴ ohne Vernunft und Freiheit zu gefährden. Dass Jaspers solche Voraussetzungen nicht teilen kann, wurde angesprochen und ist anhand des Vergleichs von Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbolen noch genauer zu erläutern.⁵

Schließlich beugt Tillich auch mit seinem existentiellen Verständnis der Offenbarung, die Jaspers Ansatz nahe kommt, heteronomen Dogmen vor, die als angeblich allgemeingültige Wahrheit bedingungslosen Gehorsam verlangen. Glaubensinhalte sind nämlich als unbedingte Anliegen immer nur für eine bestimmte Person von existentieller Bedeutung. „Deshalb ist es unmöglich, von der Situation der Offenbarung abzusehen und eine Offenbarungswahrheit als stets gültige Wahrheit jemandem aufzuerlegen, der außerhalb dieser Situation steht.“⁶ Unter dem Begriff der Korrelation hat Tillich dieses Verhältnis dahingehend präzisiert, dass er in der Offenbarung Antworten auf existentielle Fragen sieht.⁷ Endgültige Wahrheiten, die sich als supranaturalistische und irrationale Fremdkörper aufzwingen, könnten mich dagegen keineswegs als das ganzheitlich ergreifen, was mich unbedingt angeht.

Tillich gelingt es so nicht nur heteronome oder ideologisch-dämonische Grenzüberschreitungen zu entlarven, worauf es Jaspers ebenfalls ankommt, sondern er entspricht damit auch wichtigen, oben erläuterten religiösen Traditionen.⁸ Diese erwähnt Jaspers zwar ebenfalls, um sie aber mit anderslautenden apodiktischen Aussagen scheinbar in den Hintergrund zu drängen oder sogar vehement in Frage zu stellen.

Verselbstständigt sich dabei sein oben erwähntes zentrales Anliegen, Grenzüberschreitungen mit einer so großen Leidenschaft zu bekämpfen, dass die Formen ursprünglicher Religion daneben in den Hintergrund geraten? Vernachlässigt er darum, dass insbesondere monotheistische Offenbarungsreligionen – wie oben gezeigt – selbst Götzendienst bekämpfen und dass solche Traditionen zum Kern ihres Wesens gehören.⁹ Bildeten sie sich doch schließlich in solchen ideologiekritischen Auseinandersetzungen heraus, die Tillich im Unterschied zu Jaspers aufgreift und seinem Religionsverständnis zugrunde legt, um die von Jaspers geforderten dämonischen Grenzüberschreitungen abzuwehren. Warum knüpft dieser nicht selbst häufiger an diese

¹ Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

² Vgl. VIII, 64; zu diesen Kriterien der Offenbarung vgl. auch Schüßler (Autorität), 1995, 148ff.

³ Vgl. S I(2), 32, 37

⁴ Vgl. SI (2), 276

⁵ Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

⁶ VIII, 65

⁷ Vgl. S I, 76

⁸ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.5. Jaspers Vernachlässigung jüdisch-christlicher Ideologiekritik (93); 3.1.5.3.6. Kritik an einer weltfernen Existenz (Seite 95); 3.1.5.3.7. Ablehnung exklusiver, institutionalisierter Gemeinschaften (Seite 96)

⁹ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.5. Jaspers Vernachlässigung jüdisch-christlicher Ideologiekritik (93)

ideologiekritischen Tendenzen an, die ihm so wichtig sind, dass er sie sogar erwähnt¹ und die sich in der Bibel an prominentester Stelle wie im Dekalog (Ex 20, 4f.) finden. Dort steht an erster Stelle das Verbot, Innerweltliches dämonisch zum Götzen zu verabsolutieren. Auch Jesus wehrt ideologische Grenzübergänge ab, wenn er auf der „Selbstzweckhaftigkeit“ des Menschen (Kant) besteht: Ist doch der Sabbat bzw. das Gesetz für den Menschen da, nicht aber der Mensch für das Gesetz. Paulus reklamiert zudem in 1. Kor. 13 – auch für die Religion – keineswegs direktes und endgültiges Wissen vom Transzendenten, sondern – wie es Jaspers ebenfalls annimmt – nur indirekte, vieldeutige und partikuläre Erkenntnisse.

Bereits diese wenigen oben bereits angesprochenen biblischen Beispiele, die zum Kernbestand jüdisch-christlichen Glaubens gehören, verdeutlichen unmissverständliche Kriterien, mit denen sich Grenzüberschreitungen der Religion entlarven und abwehren ließen. Tillich greift mit seiner differenzierten Analyse und Kritik des „Dämonischen“ oder religiöser Heteronomie dieses ideologiekritische Potential an „Selbstreinigungskräften“ auf und rückt es zu Recht ins Zentrum seiner Theologie.

Warum aber stellt Jaspers, obwohl er genau dieses monotheistische Kernanliegen eigentlich teilt, die Religion teilweise unter Generalverdacht dämonischer Grenzüberschreitungen? Dies ließe sich im Übrigen ebenfalls Jaspers überwiegend einseitig-pauschaler Kritik sowohl an einer ausgrenzend-intoleranten Exklusivität als auch an einem weltfernen Kultus der Religion entgegenhalten.

Zwar finden wir in der Religionsgeschichte solche „Ketzerverfolgungen“. Und Vertreter religiöser Institutionen erliegen in der Tat immer wieder der Versuchung, ihre existentiellen Erfahrungen als allgemeingültig auszugeben. Sie missachten dabei – wie Jaspers ihnen zu Recht vorhält und oben erläutert wurde –, dass sich existentiell Unbedingtes genauso wenig allgemeingültig objektivieren lässt wie allgemeingültig Objektivierbares existentiell unbedingt sein kann.²

³Zwar besteht auch Tillich darauf, dass der christliche Anspruch zu vertreten sei, denn der Christ dürfe mit dem gleichen Recht wie der Skeptiker seine Position verteidigen. Allerdings versteht er unter diesem Diskurs etwas völlig anderes als Jaspers mit seinen verengten Vorstellungen eines exklusivistischen religiösen Absolutheitsanspruches.⁴ Liegt Tillichs Auffassung doch ein inklusivistisches Verständnis zugrunde, dass in der Auseinandersetzung mit allen Religionen zwar seinen Wahrheitsanspruch vertritt, aber auch für produktive Kritik offen ist sowie Selbstkritik und Korrektur zulässt, sogar fordert. Nur so glaubt Tillich die Universalität, die für das Christentum von zentraler Bedeutung ist, wahren und jeden einseitigen Partikularismus, der sich verabsolutiert, abwehren zu können. Geht es doch in allen Religionen um das, was – wie alles Gegenständliche – auch ihre unverzichtbare bedingte Seite transzendiert und in Frage stellt. Dass dies auch für die Philosophie Jaspers gilt, bestätigt dieser selbst im Widerspruch zur Kritik an seiner exklusivistischen Karikatur christlicher Wahrheitsansprüche: Denn „Philosophie und Religion haben es beide nicht zu tun mit Gegenständen in der Welt, die die Wissenschaften erkennen, sondern mit jenem Ursprung, aus dem wir leben“⁵. Warum pendelt Jaspers zwischen solch differenzierter Wertschätzung, die – wie oben dargelegt – ursprüngliche biblische Vielfalt und intolerante Funktionalisierung unterscheidet⁶, und einseitig-pauschaler Polemik gegen die „tödliche“ Gefahr des religiösen Ausschließlichkeitsanspruchs?

Tillichs dagegen bleibt seiner konsistenten Auffassung treu, der Jaspers also teilweise auch zustimmen könnte. Er entspricht mit ihr zudem sowohl den angesprochenen ideologiekritischen als auch oben erwähnten integrierenden und universalen biblischen Tendenzen:⁷ alttestamentlicher Traditionen, die dem Schutz des Fremden große Bedeutung beimessen oder in den universalen

¹ Vgl. oben Seite 58

² Vgl. Seite 92f.

³ Vgl. V, 75

⁴ Zu den folgenden Ausführungen zu exklusiven und inklusiven Absolutheitsansprüchen vgl. auch Schüßler, 2013, 37ff.: Schüßler bestätigt meine These anhand des Problems exklusiver religiöser Absolutheitsansprüche, dass Jaspers häufig dazu neigt, sich ein Urteil über religiöse Positionen anhand verengter und verzerrter Varianten zu bilden. Vgl. auch Grube, 2010, 109-128

⁵ POG, 36

⁶ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.4. Grenzüberschreitung durch Ausschließlichkeitsanspruch (92)

⁷ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.7. Ablehnung exklusiver, institutionalisierter Gemeinschaften (Seite 96)

messianischen Friedenvisionen gipfeln, die sogar ausgegrenzte „Ungläubige“ bzw. „Heiden“ einbeziehen. Auch Jesus steht in dieser Tradition, wenn er insbesondere die Gesetzlosen ins „Reich Gottes“ einlädt.

Wie oben dargelegt greift Jaspers mit dem Absolutheitsanspruch der Religion im Übrigen ein Problem auf, das zu Beginn des 21. Jahrhunderts als „Monotheismusstreit“ ungeahnte Publizität erlangen sollte¹ – auch dies ein Beispiel für die Aktualität eines seiner Themen und Überlegungen. Die damalige fruchtbare Diskussion um die angeblich prinzipielle Intoleranz und Gewaltinhärenz des Monotheismus erstreckte sich zeitweise über die Fachwelt hinaus bis in die Spalten des Feuilletons.

Sie wird so ebenfalls zum Beispiel für die undifferenzierte Annahme, es sei möglich, von einem partikularen wissenschaftlicher Ansatz aus nur in einem einzigen relativen Aspekt, also der oben angesprochenen „mosaischen Unterscheidung Jan Assmanns“, den Schlüssel für das Verständnis des komplexen Ganzen finden zu können. Zu vielfältig sind die biblischen Traditionen sowie die archaischen und aufgeklärten, die menschenverachtenden und humanen Vorstellungen sowohl in den „polytheistischen“ als auch „monotheistischen“ Überlieferungen, ganz abgesehen von den höchst unterschiedlichen historischen Ursachen und Formen der Intoleranz und Gewalt, die angeblich monokausal auf den Monotheismus zurückgehen sollen.

Die grundsätzliche Bekämpfung genau solcher Grenzüberschreitungen, wenn sich begrenzte Perspektiven verabsolutieren, ist – wie sich wiederholt bestätigt – eines der wichtigsten Anliegen sowohl Tillichs als auch Jaspers'. Es ließe sich also eigentlich auch auf die Verabsolutierung der „mosaischen Unterscheidung“ anwenden und könnte so auch posthum noch die Aktualität beider Denkansätze erweisen.

Auch Jenseitsvertröstungen prangern zu Recht bereits Feuerbach, Marx oder Heine an, in deren Tradition Jaspers steht. Seine Kritik fällt allerdings einmal mehr zu einseitig aus, weil er die oben angesprochenen sozialen Aspekte der jüdisch-christlichen Traditionen unerwähnt lässt:² einer sozialen Gerechtigkeit, wenn sich Gott als Befreier der Sklaven, als Anwalt der Fremden, Witwen und Waisen erweist oder Jesus auf der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe besteht und diese auch in Wort und Tat demonstriert. In dem karitativen Engagement Einzelner wie Franz von Assisi und verschiedener Organisationen aller Religionen und Kirchen setzt sich diese Tradition bis heute fort. Die Forderungen nach universaler Integration und konkretem sozialem Engagement lassen sich also theologisch aus dem Zentrum der jüdisch-christlichen Tradition herleiten.

Wie hätte Jaspers wohl auf diese Kriterien Tillichs reagiert? Entsprechen sie doch in Vielem seinen Ansprüchen an die Religion, so dass sie offensichtlich nicht von dessen religionskritischem Generalverdacht betroffen wären?³ Hätte er seine teilweise zu pauschale Abwertung der Religion revidieren und durch eine differenzierte Sicht ersetzen müssen?

4.3.2.5. Zwischen Essenz und Existenz

Mit seinem späteren ontologischen „Lebensbegriff“ versucht Tillich – wie oben gezeigt – der Universalität und Differenzierung, die er lebenslang anstrebt, sogar noch besser zu entsprechen.⁴ Die Universalität begründet er mit Aristoteles' Unterscheidung von Potentialität und Aktualität. Wenn nämlich alles, was entsteht, seine Potentialität aktualisiert und Leben genannt wird, ergibt sich dieses universale Verständnis des Lebens, das alle Dimensionen umfasst, also Anorganisches, Organisches, Psychisches und Geistiges.

Indem Tillich Aristoteles' Unterscheidung existentialistisch deutet, und zwar mit den für sein Denken überaus wichtigen und grundlegenden Begriffen des „Essentiellen“ und „Existentiellen“⁵, gelingt ihm zudem eine effizientere Differenzierung: Scheint sie doch den Grenzkonflikt von geschöpflicher Endlichkeit in ihrer potentiellen essentiellen Bestimmung einerseits und Entfremdung in ihrer aktualisierten existentiellen Verzerrung andererseits angemessener

¹ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.4. Grenzüberschreitung durch Ausschließlichkeitsanspruch (92)

² Vgl. Kapitel 3.1.5.3.6. Kritik an einer weltfernen Existenz (Seite 95)

³ Vgl. auch Schüßler (Autorität), 1995, 155f.; Schüßler, 2013, 51

⁴ Vgl. insbesondere Kapitel 3.2.2.4.2. Zwischen Potentialität und Aktualität, Essentielltem und Existentielltem (Seite 146)

⁵ Vgl. S III, 22

berücksichtigen zu können als Jaspers' überwiegender Generalverdacht. Denn die damit einhergehenden Pauschalisierungen können der komplexen Ganzheit des „Lebens“ nicht in dem Maße gerecht werden, wie es Tillich gelingt, wenn er es in seiner essentiellen „violdimensionale[n] Einheit“¹ und existentiellen „Zweideutigkeit“ analysiert.

Im Übrigen versuchen beide - wie oben ausgeführt - den „abstrakten Personalismus“ und die Vernunftzentriertheit Kants zu überwinden, Jaspers mit seinem Verständnis des umfassenden Ganzen der Existenz als der „umgreifenden“ Ursprungswirklichkeit² und Tillich mit den genannten Dimensionen.³ So gewinnt Letzterer ebenfalls „das ganzheitliche leiblich-geistig-seelische Menschenbild der Bibel zurück“⁴ – eine wichtige positive Gegentendenz zu seinem oft abstrakten Denken, das er teils fernab biblischer Konkretheit entwickelt. Dies gilt übrigens auch für den Glauben, den er ähnlich wie Jaspers als ganzheitliches Ergriffensein auffasst, weil er keineswegs ausschließlich auf Verstand, Willen oder Gefühl zu beschränken ist.

Tillich gelingt es außerdem insbesondere mit dem genannten späten Lebensbegriff scheinbar mühelos gegensätzliche theologische und philosophische Traditionen miteinander ins Gespräch und neu zum Sprechen zu bringen. Dabei scheint er ihnen eine erstaunliche Aktualität und Relevanz abgewinnen zu können. Seine Stärke ist dabei der fast über die gesamte Geistesgeschichte gespannte, stringente und tiefsinnige systematische Entwurf: mit seinen Zusammenhängen und Gemeinsamkeiten über die Grenzen verschiedener Disziplinen, Schulen und Traditionen hinweg. Dabei zeigt sich, wie erwähnt, gerade durch die Unterscheidung von Essenz und Existenz, welche Relevanz Abgrenzungsfragen von Theologie und Philosophie, die diese Arbeit thematisiert, für Tillich haben.

Neben diesen Stärken im Vergleich zu Jaspers' oft zu pauschalem Dualismus ist allerdings andererseits auch an die oben erläuterten Probleme⁵ nochmals zu erinnern, die gerade mit dieser „Gratwanderung“ zwischen Theologie und Philosophie und der Unterscheidung von potentieller Essenz und aktualisierter Existenz verbunden sind. Denn ist der Übergang vom potentiellen zum aktuellen Sein nicht gefordert oder letztlich gar notwendig, trotz des Verlusts der Essentialität? Tillich sieht hier tatsächlich den dialektischen Gegensatz zweier beschränkter Seinsformen und damit eine notwendige Voraussetzung für die Synthese des „Neuen Seins“.

Wird dadurch die Entwicklung göttlichen Lebens von Schöpfung (Essenz) über Entfremdung (Existenz) zur Erlösung („Essentifikation“) nicht zu einem überindividuellen schicksalhaften Geschehen? Kann so der Mensch mit seiner Freiheit, zu verantwortenden Schuld und in seiner existentiellen Verzweiflung ernst genug genommen werden? Hier scheint Jaspers mit seiner stärkeren Gewichtung individueller Freiheit und existentieller Grenzerfahrungen im Vergleich zu Tillich besser abzuschneiden. Die theologische Kritik stellt außerdem zu Recht die Frage, worin in seinem System Gottes liebende Selbsthingabe bestehe? Kann darum nicht der Eindruck entstehen, dass Tillich dies alles funktionalisiert, weil er mit diesen begrifflichen Deutungen eine übergeordnete Intention innerhalb seines ontologisch begründeten Systems verfolgt? Dem entspricht, dass der Übergang von der Essenz zur Existenz keinen direkten Erkenntnisgewinn gegenüber dem Mythos vom „Sündenfall“ zu bieten scheint. Handelt es sich dabei – wie Pannenberg zu Recht kritisiert⁶ – letztlich doch ebenfalls um mythologische Vorstellungen, die auf die altgriechische Philosophie⁷ und Schelling⁸ zurückgehen. Bekommt so letztlich nicht seine idealistische Herkunft ein leichtes Übergewicht sowohl gegenüber christlichen Traditionen als auch existentiellen Freiheits- und Grenzerfahrungen, die für Jaspers, aber auch Tillich selbst, von zentraler Bedeutung sind?

Erwähnung fand oben ebenfalls⁹, dass solche Vorstellungen einer scheinbar notwendigen

¹ S III, 21

² Vgl. oben Seite 34f.

³ Vgl. oben Seite 152

⁴ Schnübbe, 1985, 278

⁵ Zu diesen Problemen mit den entsprechenden Quellenangaben vgl. oben Seite 147ff.

⁶ Vgl. Pannenberg, 1997, 345

⁷ Vgl. Wenz, 1975, 255

⁸ Vgl. IV, 133-144; Pannenberg, 1997, 344f.

⁹ Zu diesem Zusammenhang mit den entsprechenden Quellenangaben vgl. oben Seite 148

Aktualisierung von potentiell, essentiellen Sein und der damit einhergehenden existentiellen Entfremdung weiteren Aspekten der christlichen Tradition nicht entsprechen. Denn diese verstehen unter dem Geschöpf ein komplett „fertiggestelltes“, eigenverantwortliches Selbst, das Essenz und Existenz bereits in sich vereint. Tillichs später Ansatz dagegen wirft Fragen auf: Wenn nämlich Aktualisierung, Existenz und Entfremdung zusammenfallen, bedeutet dann Erlösung nicht die Befreiung von der Existenz, also ihre Aufhebung bzw. Eliminierung? Wie aber passt das mit dem Neuen Sein des Christus als Synthese von Essenz und Existenz zusammen?

Tillich versucht solchen Konsequenzen entgegenzusteuern. Es bleibt allerdings fraglich, ob ihm dies auch gelingt, wenn er den „Übergang von der Essenz zur Existenz“ formal darum umso entschiedener auseinander hält. Hat er doch seiner Ansicht nach „den Charakter des Sprunges und nicht den ableitbarer, struktureller Notwendigkeit“¹. Dies würde nämlich seinem Menschenbild widersprechen, das vom prinzipiellen Konflikt bestimmt wird zwischen dem unerfüllbaren unbedingten Anspruch der Essenz und der existentiellen Entfremdung. Phänomenologisch verstanden ist dieser Konflikt durchaus plausibel, unbeschadet der angesprochenen Ungereimtheiten, die mit Tillichs weitergehenden Überlegungen innerhalb seines Systems verbunden und nicht völlig zu beseitigen sind. Er kann darum damit ein differenziertes Menschenbild begründen, das wie oben ausgeführt in seinem Realismus hochaktuell ist.² Er entspricht außerdem zumindest einem zentralen Aspekt christlicher Tradition, dem Verständnis menschlicher Sünde: Denn er akzentuiert damit die Ambivalenz und Zweideutigkeit des Menschen, wenn er sie einerseits auf den grundsätzlichen Konflikt zwischen dem unerfüllbaren unbedingten Anspruch geschöpflicher Essenz und der existentiellen Entfremdung zurückführt. Andererseits arbeitet er so anhand religiöser Kriterien ein „kritisches Prinzip“³ heraus, mit dem sich die Vielfalt und Mehrdeutigkeit menschlichen Verhaltens differenziert beurteilen lässt.

Teilaspekte dieses Verständnisses finden sich zwar auch bei Jaspers, allerdings, wie sich zeigen wird, nicht in der Klarheit, Eindeutigkeit und Stringenz wie bei Tillich.

Letzterer kann sich damit von den beiden einseitigen Positionen des Humanismus' bzw. Idealismus' und Existentialismus abgrenzen, die der Zweideutigkeit nicht gerecht werden. Denn sie vernachlässigen entweder essentielle oder existentielle Aspekte. Darum zeigt sich seine doppelte Frontstellung in der Gewichtung essentieller Strukturen des Humanismus' gegen den Existentialismus und in der Akzentuierung der Entfremdung des Existentialismus' gegen den Humanismus/Idealismus. Der Humanismus läuft nämlich Gefahr, den Menschen als eine abgerundete harmonische Persönlichkeit zu überschätzen, die alle ihre Möglichkeiten in einer bruchlosen Entwicklung selbständig verwirklicht. Denn so droht er ihn, den eigenen verdrängten Konflikten schutzlos auszuliefern. Der Existentialismus dagegen mit seiner Überbetonung des „Abgrunderlebnisses“ kann einen resignativen Fatalismus erzeugen, der für autoritäre Strukturen offen ist.

Tillichs differenzierter Realismus vermeidet beide Gefahren, indem er den Menschen in den Ängsten seiner Konflikte ernst nimmt und diese Situation auf ihre Ursache und Überwindung hin transzendiert, also auf die ursprüngliche essentielle Einheit, die in der existentiellen Entfremdung zwar verloren geht. Als eigentliche Bestimmung aber bleibt sie latent erhalten, um schließlich in der „transzendenten Einheit“ mit dem göttlichen Geist überwunden zu werden.

Dass es allerdings im Übrigen nicht nur von Vorteil, sondern auch mit den oben erläuterten Problemen verbunden ist, wenn Tillich beide Positionen offensichtlich idealtypisch stark vereinfacht und zuspitzt, sollte nicht unerwähnt bleiben:⁴ Stellt sich doch einerseits die Frage, ob er den Positionen in ihren komplexen Selbstverständnissen tatsächlich gerecht wird. Oder passt er sie in Analogie zur Synthese des dialektischen Gegensatzes von potentiell, essentiell und aktualisiertem existentiell Sein vorschnell den Erfordernissen seines grenzübergreifenden Systems an? Andererseits ist es auch eine Stärke, dass Tillichs resümierende Skizzierung nicht allen Facetten dieser komplexen Ansätze gerecht werden kann. Müssen doch wissenschaftliche Systeme

¹ SII, 52

² Vgl. oben Seite 166

³ SII, 64

⁴ Zu diesem Zusammenhang mit den entsprechenden Quellenangaben vgl. oben Seite 166

bzw. Modelle versuchen, in der unüberschaubaren Komplexität der Wirklichkeit sich auf wenige relevante, exemplarische Merkmale zu beschränken. Denn diese von Stachowiak analysierten „Verkürzungsmerkmale“¹ ermöglichen es, größere Zusammenhänge transparent zu machen, die ansonsten in den chaotisch anmutenden Einzelheiten des Ganzen unübersichtlich blieben. Auch Tillich gelingt es so, mit seinem anthropologischen Ansatz einmal mehr über die Grenzen zwischen verschiedenen konträren Positionen hinweg Stärken und Schwächen in den Zusammenhängen transparent und fruchtbar zu machen.

Wie die bisherige Analyse ergibt, legt Tillich die essentiellen Voraussetzungen und Kriterien seines Denkens eindeutig offen, Jaspers geht mit solchen möglichen Voraussetzungen ungleich zurückhaltender um. Die Unterscheidung von Essenz und Existenz bestimmt also offensichtlich Tillichs spätes theologisches System und begründet plausibel beispielweise sein realistisches und differenziertes christliches Menschenbild, das Zweideutigkeiten berücksichtigt. Ohne Zweifel kann Jaspers solche religionsphilosophischen oder gar christlichen Voraussetzungen nicht teilen. Lehnt er aber deswegen jeden Maßstab von Autoritäten ab? Akzeptiert er ausschließlich das Maß seiner eigenen Existenz? Lässt sich seinem Humanismus deswegen sogar eine pelagianische Sicht des Menschen vorwerfen, sich selbst erlösen und sündenlos leben zu können? Solche kritischen Einwände finden sich in den beiden bisher vorliegenden Dissertationen, die Jaspers und Tillichs Ansätze vergleichen.²

Bertram Schmitz hält darum einen Dialog zwischen Jaspers und Tillich für problematisch, weil beide von unterschiedlichen Voraussetzung ausgingen: Jaspers von der Existenz, die nur im Bezug zur Transzendenz, der sie ihre Freiheit verdankt, sich selbst finden kann; Tillich vom fragenden Menschen, der in Christus seine Antwort findet.³ Zwar trifft es zu, dass Jaspers bei aller Wertschätzung auch religiöser Traditionen durch den fixierten Maßstab heteronomer Autorität die existenzielle Freiheit bedroht sieht, die für ihn maßgeblich ist. Tillich beteuert dagegen in der Tat die letztgültige Norm der christlichen Tradition. Allerdings bleibt ein solcher Vergleich meiner Ansicht nach nur an der Oberfläche. Denn die Norm christlicher Tradition ist für Tillich zu deuten, und zwar ontologisch oder sinntheoretisch. Das christliche Bekenntnis weist demnach auf das unbedingte Anliegen hin, nach dem der Mensch in seiner Bedingtheit fragt und die Theologie korreliert beides. Bringt Tillich damit nicht Ähnliches zum Ausdruck wie Jaspers, wenn für diesen das eigentliche Kennzeichen der Existenz die Erfahrung der Freiheit ist, die sich der Transzendenz verdankt? Wenn ich also nach dieser Frage, richte ich mich nicht nur auf meinen Ursprung aus, sondern auch auf das, was mir eigentliches Existieren ermöglicht. Dass ich darauf angewiesen bin, verdeutlicht mir einerseits meine Grenzen, die auch Tillich thematisiert, auch wenn er sie theologisch als die Begrenztheit unserer „essentiellen“, geschöpflichen Endlichkeit deutet. Andererseits begründet diese Angewiesenheit auch den Mut, die Ängste unserer Grenzerfahrungen zu bewältigen, wie es Tillich in seinem Spätwerk, insbesondere im ersten Band der „Systematischen Theologie“ thematisiert.⁴ Solche Aussagen könnte Jaspers ohne Zweifel teilen, auch wenn er Tillichs offenbarungstheologischen Ansatz sicher misstraute, nicht aber, wie ihn Tillich dann letztendlich interpretiert. Deshalb kann er zwar Vorstellungen der Offenbarung als Gericht und Gnade oder die christliche Rechtfertigungstradition, die Tillich wichtig sind, nicht teilen. Vielleicht konnte darum sogar der verkürzte Eindruck entstehen, es reiche aus, Jaspers Werk ausschließlich mit dem Etikett der Existenzphilosophie zu bezeichnen, wie es Bertram Schmitz im Titel seiner vergleichenden Arbeit tut.⁵ Dass eine solche Bezeichnung Jaspers Werk nicht gerecht wird, verdeutlichen allein schon seine zahlreichen Analysen menschlicher Begrenztheit wie der Grenzsituation der Schuld.⁶ Denn zeigt sich darin nicht eine Ahnung von dem, was Christen als

¹ Vgl. Stachowiak, 1973, 131ff.

² Vgl. Schmitz, 1990, 177; Hertel, 1971, 144

³ Vgl. Schmitz, 1990, 177

⁴ Vgl. z.B. S I(2), 311

⁵ Vgl. Schmitz, Bertram: Das Ungegenständliche in der Religion. Eine Begegnung zwischen Existenztheologie (Paul Tillich) und Existenzphilosophie (Karl Jaspers), Marburg 1990; vgl. auch Schüßler, 1998, 267, der die Kritik an den einseitigen Begriffen „Existenztheologie (Paul Tillich) und Existenzphilosophie (Karl Jaspers)“ bestätigt.

⁶ Vgl. P2, 248f.

Sünde bezeichnen? Und beugt er - wie erwähnt - mit dem Bewusstsein, dass wir unsere Freiheit der Transzendenz verdanken, nicht jedem Hochmut vor. Bringt er damit nicht vielmehr wie die Vorstellungen von göttlicher Gnade oder Rechtfertigung zum Ausdruck, dass wir uns mit der eigentlichen Würde unserer Existenz nicht uns selbst verdanken, sondern auf Gott angewiesen sind. Dass er im Übrigen auch auf der erwähnten dialektischen Einheit von Vernunft und Existenz besteht, bestätigt solche essentielle Züge. Denn „Existenz wird erst durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt.“¹ Offensichtlich also ist Jaspers Ansatz keineswegs ausschließlich existenzphilosophisch begründet, sondern weist ebenfalls grundlegende essentielle Elemente auf², die er allerdings mit weitaus größerer Zurückhaltung als Tillich benennt und beschreibt. Letztlich gerät er mit solchen doktrinären Voraussetzungen sogar in Widerspruch zu seiner grundsätzlichen Skepsis, die ihm derartige Annahmen eigentlich verbietet. Darin sieht Schüßler im Übrigen zu Recht eine sinnvolle „Inkonsequenz“, „ist sie doch [...] die notwendige Bedingung für die Vermeidung eines rein relativistischen Standpunktes.“³

Warum Jaspers' Darstellungen nicht frei von den genannten Pauschalisierungen und Widersprüchen sind, könnte daran liegen, dass er seine Voraussetzungen nicht wie Tillich systematisch klärt und offenlegt. So versucht er stattdessen, wie Werner Schüßler zeigt⁴, sich das christliche Offenbarungsverständnis phänomenologisch zu erarbeiten. Weil er dabei überwiegend die einseitig-verengte Position Barths berücksichtigt, kann bei ihm der Eindruck entstehen, christliche Offenbarung stehe beispielhaft für „falsche“ heteronome Autorität. Tillich dagegen reflektiert die grundsätzlichen Möglichkeiten der Offenbarung so, dass sie den notwendigen Kriterien existentieller Bedeutung, Freiheit und Vernunft gerecht werden kann.

Dass Jaspers sich stattdessen in dieser Grenzfrage sogar bewusst Zurückhaltung auferlegt, entspräche seiner bisher herausgearbeiteten Sorge, Grenzen zu überschreiten. Ist für ihn diese Gefahr doch gerade in dieser Grenzfrage besonders groß, weil er sich dabei an die äußersten Grenzen des Erkennens und Wissens vorwagt. Denn dort drohen essentielle Allgemeingültigkeiten Transzendenz zu verendlichen oder existentielle Freiheit in Frage zu stellen.

Diese unterschiedliche Akzentuierung essentieller Aspekte hat auch Auswirkungen darauf, wie Jaspers und Tillich den Zweifels interpretieren. Er ist zwar - wie Schüßler zu Recht feststellt - für beide von großer Bedeutung.⁵ Gehört er doch zum Wagnischarakter des Glaubens, der mit dem Zweifel die Freiheit bedingt. Allerdings setzt meiner Ansicht nach Tillich dabei andere Akzente, wenn er mit dem deutlicher ausgeprägten essentiellen Hintergrund seines Denkens auch den ontologischen Ansatz bewusst und weitaus stärker als Jaspers gewichtet. Er kann sich darum als Theologe nicht mit derselben Konsequenz wie der Philosoph Jaspers dem Risiko des Zweifels aussetzen, der wie gezeigt weitaus zurückhaltender mit solchen essentiellen Voraussetzungen umgeht, auch wenn er ebenfalls nicht völlig auf sie verzichtet. Wie oben erläutert und verschiedene Kritiker bestätigen, nimmt Tillich nämlich mit dem Vorbehalt seines ontologischen Ansatzes, der noch in totaler Verzweiflung tragen soll, diese letztlich von ihren radikalen Konsequenzen völliger Sinnlosigkeit aus.⁶ Diese spekulativ anmutenden Schlussfolgerungen aber könnte Jaspers mit seinem ideologiekritischen Ernst so nicht mittragen, auch wenn er im Existentiellen, das sich Transzendenz verdankt, ebenfalls ein „Bewußtsein ewiger Gewißheit“⁷ für möglich hält. Er besteht aber darauf, dass dieses nicht mit logischen Folgerungen, wie wir sie bei Tillich finden, zu erschließen oder abzuleiten ist.⁸

Einmal mehr bestätigen sich also die gravierenden, sowohl positiven als auch negativen Auswirkungen, wenn beide Denker die Grenze unterschiedlich akzentuieren: Denn Tillich könnte so möglicherweise die existentiellen Grenzkonflikte und Unverfügbarkeit des Unbedingten zwar

¹ VE, 41; vgl. auch Schüßler, 1998, 267f.

² Vgl. auch Schüßler, 1998, 267f.

³ Schüßler, 1998, 264

⁴ Vgl. Schüßler (Autorität), 1995, 156f.

⁵ Vgl. Schüßler, 1998, 267

⁶ Vgl. oben auch Kapitel 3.2.3.1.1.d. Grundoffenbarung und Verzweiflung der Sinnlosigkeit (Seite 178)

⁷ P2, 20

⁸ Vgl. oben Seite 48

nicht so ernst wie Jaspers nehmen – allerdings zugunsten produktiver grenzübergreifender (Erkenntnis-)Zusammenhänge seines essentialistischen Systems. Jaspers scheint stattdessen die existentiellen Grenzerfahrungen und die Unverfügbarkeit der Transzendenz zwar ernster als Tillich zu nehmen, teilweise sogar zu verabsolutieren, allerdings auf Kosten produktiver grenzübergreifender (Erkenntnis-) Zusammenhänge.

4.3.2.6. Zwischen Philosophie bzw. Religion und ihren Verfallsformen

Die bisherige Analyse ergab, dass sich Jaspers' vielfältigen oder begrifflich unklaren Aussagen zur Religion, die über sein ganzes Werk verstreut sind, eine differenzierte Gesamtbewertung erschweren. So konzentriert er sich häufiger auf religiöse heteronome Fehlformen, die er dann mit der eigentlichen autonomen Philosophie bzw. mit dem ursprünglichen „Philosophischen Glauben“ vergleicht.¹ Ist dies nicht genauso unredlich wie ein Vergleich, der ideologische Verfallsformen der Philosophie mit ursprünglicher Religion kontrastiert und so die Philosophie als degeneriert erscheinen ließe? Es lässt sich Jaspers oft pauschaler Kritik allerdings zu Gute halten, dass sich die Religion mit ihren immer noch mächtigeren repräsentativeren Institutionen und „göttlichen Wahrheitsansprüchen“ natürlich häufiger als die Philosophie in einer objektivierenden, dämonischen Zurschaustellung verliert.

Hinzu kommt, dass sich sein Verständnis der Offenbarungsreligion überwiegend in der Auseinandersetzung mit den einseitig-verengten Positionen Karl Barths ausprägte.² Es erscheint daher als zweifelhaft, ob er immer in der Lage ist, Offenbarungsreligion in ihrer Komplexität angemessen differenziert zu würdigen. Seine oft dualistischen Überspitzungen führen darum dazu, dass selbst bei Kennern der Eindruck entsteht, seine Kritik richte sich prinzipiell gegen ein „Monopol“ des Offenbarungsglaubens. Dem scheint allerdings seine angesprochene Wertschätzung zu widersprechen.

Meiner Ansicht nach finden sich in seinem eigenen Werk Ansätze, mit denen sich diese Widersprüche auflösen lassen. Zwar überwiegt offensichtlich die pauschale Kritik, die selteneren differenzierteren, positiven Äußerungen haben aber größeres Gewicht, weil sie, wie die Analyse ergab, meist als Resümee am Ende einer eingehenderen Beschreibung bloßer Einzelercheinungen stehen.³ Wenn also die von Jaspers teilweise vernachlässigte Unterscheidung zwischen ursprünglicher Religion und ihrer Verfallsform als Daseinssphäre beachtet wird, lässt sich auch bei ihm eine Ordnung erkennen, die sich von Tillichs differenzierter Analyse nicht mehr grundsätzlich unterscheidet. Alle negativen Kennzeichen beziehen sich dann auf die Verfallsform – in der Terminologie Tillichs - als dämonisch-verabsolutierter Institution, die positiven auf die eigentliche Religion.

Jaspers' Aussagen über die Religion in ihrer verwirrenden Widersprüchlichkeit sind also vom Leser erst in einen sinnvollen systematischen Zusammenhang zu bringen. Tillich dagegen legt sein effizientes konsistentes Instrumentarium selbst offen, mit dem er sein eigenes Religionsverständnis konsequent entwickelt und Fehlformen entlarven bzw. abwehren kann.

4.3.2.7. Aspekte einer Philosophie und Religion nach der Aufklärung

Wie alle philosophischen oder theologischen Denker nach der Aufklärung sehen sich auch Jaspers und Tillich mit Herausforderungen konfrontiert, denen wir im Laufe dieser Arbeit immer wieder begegnen: Dazu gehören insbesondere die Ideale, die sich an Freiheit und Vernunft orientieren, eine mündige Selbstbestimmung anstreben und jede heteronome Bevormundung abwehren.⁴

Zu Recht lehnen darum beide philosophische oder religiöse Ansprüche ab, die begrenztes Wissen partikularer Erkenntnisse oder Traditionen ideologisch oder dämonisch zur allgemeingültigen Wahrheit verabsolutieren und gehorsame Unterwerfung fordern. Sie stehen damit in religionskritischen Traditionen, die den Atheismus vorbereiteten und in Nietzsches These vom Tod

¹ Vgl. auch Schüßler (Autorität), 1995, 145ff.

² Vgl. u.a. Schüßler, 2013, 25ff., 52

³ Vgl. oben Seite 90f.

⁴ Zur grundlegenden Auseinandersetzung mit einer „Aufgeklärte[n] Religion und ihre Probleme[n]“ von Schleiermacher über Troeltsch bis Tillich vgl. insbesondere Barth, 2013

Gottes einen Höhepunkt erreichen. Nietzsche ist sich zwar, wie beispielsweise seine Erzählung vom „tollen Menschen“ verdeutlicht¹, durchaus der Ambivalenz seiner Diagnose bewusst. Allerdings ist für ihn die zu seiner Zeit immer noch verbreitete supranaturalistische Gottesvorstellung unerträglich, die den Menschen zum Objekt eines allmächtigen und allwissenden Gottes degradiert. Wenn er solche sozusagen totalitären heteronomen Ansprüche falscher religiöser Autorität, welche die menschliche Freiheit bedrohen, negiert, versucht er dem Vermächtnis der Aufklärung zu entsprechen. Werner Schüßler weist zu Recht darauf hin, dass diese Diagnose Nietzsches vom Tod Gottes sich bis heute in Vielem bestätigt hat, so verliert der religiöse Gottesglauben weiter an Bedeutung und auch die philosophische Beschäftigung mit der Gottesfrage spielt kaum noch eine Rolle.²

Jaspers und Tillich sind sich einig, dass Vertreter religionskritischer oder atheistischer Strömungen solche Vorstellungen eines supranaturalistisch-heteronomen Gottes mit Fug und Recht bekämpfen. Zwar gewichten beide – wie gezeigt - essentielle religiöse, insbesondere offenbarungstheologische Traditionen unterschiedlich, dennoch lassen sich ihre Philosophie bzw. Theologie in weiten Teilen als produktive Auseinandersetzung mit Nietzsches Vorwürfen interpretieren.³ Wie Werner Schüßler bestätigt, hat die Forschung bisher nicht wahrgenommen, wie sich in Jaspers' und Tillichs Ansatz „Nietzsches Kritik auch fruchtbar auf die Religion auswirken kann.“⁴ Wenn beide versuchen, den Gottesglauben existentiell zu interpretieren, so dass sowohl menschliche Freiheit als auch Vernunft gewährleistet bleiben, erweisen sich meiner Ansicht nach ihre Ansätze weiterhin als aktuell. Darum verstehen sie – wie im letzten Kapitel gezeigt und hier nur nochmals anzudeuten ist – Transzendenz, bzw. Unbedingtes als Grund oder Ursprung des eigenen Seins, das von existentieller Bedeutung ist, mich also unbedingt angeht, weil ich mich mit meiner Freiheit ihm verdanke.

Wie sich die Wege ihres Denkens dann aber voneinander entfernen, bestätigt wiederum, dass sie die Grenzen und Möglichkeiten der Erkenntnis unterschiedlich einschätzen: Jaspers besteht einmal mehr darauf, dass die existentielle Freiheit, also eins seiner zentralen Anliegen, nur gewährleistet ist, wenn mit seinem Philosophischen Glauben Transzendenz und Existenz vor jedem Grenzübergreif verallgemeinernden Wissens geschützt wird. Denn dieses droht – wie mehrfach erwähnt – Transzendenz zu verendlichen oder Existenz ihrer Freiheit zu berauben. Einen solchen Grenzübergreif unterstellt er zwar nicht nur, aber überwiegend pauschal der Religion und versucht ihn im Gegensatz dazu, mit seinem Philosophischen Glauben zu vermeiden, allerdings um den Preis der fast völligen Verborgenheit Gottes.⁵

Tillich besteht zwar ebenfalls darauf, dass Unbedingtes niemals mit dem Bedingten, das es transzendiert, verwechselt werden darf. Darum enthält auch seine Theologie starke ideologiekritische Elemente, die dämonische Verzerrungen und Götzendienst, also die Verabsolutierung von Bedingtem, entlarven. Im Vergleich zu Jaspers' oft einseitigem Dualismus, den sich dieser phänomenologisch von wenigen einseitig-verengten Vorstellungen ableitet, erarbeitet er sich seine differenzierteren Begriffe der Religion und Kultur bzw. Philosophie allerdings systematisch. Von ihnen kann er - wie nochmals im letzten Kapitel gezeigt – ein größeres Spektrum an Kriterien ableiten, mit denen sich nicht wie bei Jaspers fast nur religiöse Fehlformen im Vergleich zum philosophischen Ideal entlarven lassen. Sondern mit ihnen kann er auf der Grundlage von prinzipiellen Gemeinsamkeiten und nur graduellen Unterschieden, sowohl angemessene als auch unangemessene Formen der Religion bzw. Theologie und Philosophie bestimmen, die entweder Freiheit und Vernunft berücksichtigen oder sich als heteronome Ideologie verabsolutieren.

Welche Bedeutung für diese Unterschiede Tillichs Symbolbegriff bzw. Jaspers' Chiffrenbegriff

¹ Vgl. Nietzsche, 1980, 480ff.

² Vgl. Schüßler (Nietzsche), 2015, 259f.

³ Zur - in diesem Kapitel dargestellten - grundsätzlichen Bedeutung der Diagnose Nietzsches vom Tod Gottes für Jaspers' und Tillichs Ansätze vgl. Schüßler (Nietzsche), 2015, 259-271; zu Jaspers' Nietzsche-Interpretation vgl. auch Pieper, 2009, 119-134

⁴ Schüßler (Nietzsche), 2015, 261

⁵ Vgl. Schüßler (Nietzsche), 2015, 261

haben, ist in einem eigenen Kapitel zu vertiefen.¹

4.3.3. Zwischen Vernachlässigung und Verabsolutierung von Erkenntnisgrenzen²

Wiederholt bestätigte sich die Ausgangsthese³, dass ursprüngliche Erfahrungen im Umgang mit der Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem das Denken beider entscheidend beeinflussen. So fokussiert sich Jaspers aufgrund der genannten traumatischen Erfahrungen ideologischer Grenzüberschreitungen darauf, die Grenze zwischen den immanenten Sphären und der Transzendenz nicht zu überschreiten. Tillich versucht stattdessen wegen der unerträglichen Grenzziehung zwischen profaner Kultur und Religion zeitlebens, grenzüberschreitende Zusammenhänge herauszuarbeiten.

Beide halten wie gezeigt die menschliche Frage nach dem Transzendenten oder Unbedingten für unverzichtbar, allerdings warnen sie angesichts dieser metaphysischen Tendenzen immer auch vor Grenzüberschreitungen: Ihre stets aktuelles ideologiekritische Anliegen teilen sie mit einflussreichen Zeitgenossen wie Adorno und Horkheimer oder Albert und Popper. Bei allen Unterschieden haben sie mit diesen Philosophen den Kampf gegen Absolutheitsansprüche eines dogmatischen Denkens gemeinsam⁴. Dabei versuchen sie einerseits Würde, Freiheit, Unfassbarkeit und Unverfügbarkeit des Menschen vor ideologischen heteronomen Grenzübergreifen ebenso zu schützen wie die Transzendenz vor Verendlichung. Letzteres ist auch ein zentrales Anliegen Karl Barths, des wohl einflussreichsten Theologen ihrer Zeit.

Dieses „Wächteramt an der Grenze“ hat aber auch bis heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Können sie doch so die großen Möglichkeiten, aber auch Beschränkungen der Vernunft wie gezeigt in Philosophie, Religion und Wissenschaft im Vergleich zu bestimmen⁵ und so Vernunftfeindlichkeit bzw. Irrationalismus ebenso vorzubeugen wie naturalistischem „Wissenschaftsaberglauben“ bzw. Vernunftideologien.

Als Schattenseite dieses zwar grundsätzlich berechtigten, aber teilweise überspitzten ideologiekritischen Grenzbewusstseins erweist sich bei Jaspers die Gefahr, dass sich die genannten Erkenntnisgrenzen verabsolutieren. Dass Jaspers also kompromisslos auf der Unfassbarkeit von Transzendenz und unbedingtem existentiellm Anliegen besteht, um die Freiheit zu gewährleisten, könnte also ebenfalls dogmatische Züge annehmen und nun wiederum die Freiheit gefährden.

Im Unterschied zu Jaspers betont Tillich allerdings mit seinem Religionsverständnis von Anfang an – wie sich immer wieder bestätigte – über alle Grenzen hinweg stärker die Einheit jenseits der Konflikte zwischen dem Unbedingtem und bedingter Kultur sowie von Glauben und Denken. Zwar kann auch ihm die – wohl ohnehin grundsätzlich unmögliche – Synthese nicht gelingen. Um der Aufspaltung in eine „doppelte Wahrheit“ vorzubeugen, gelingt es ihm allerdings mit seinem „weiteren Begriff“ der Religion, „Theonomie“ und des „Lebens“ in seiner „vieldimensionalen Einheit“⁶ ungeahnte produktive Zusammenhänge aufzuzeigen. Sie erstrecken sich selbst über konträre Positionen fast aller Epochen hinweg, und zwar in einer faszinierenden Universalität, die mit verschiedenen Aspekten christlicher Tradition, philosophischen Ansätzen, Wissenschaften, Künsten oder gesellschaftspolitischen Fragen fast alles zu umfassen und integrieren scheint. Bietet nicht zudem der Gottesgedanke des „Seins-Selbst“ eine faszinierende Lösung, die sowohl dem Trennenden der Grenze, der transzendenten Souveränität Gottes gegenüber allem Endlich-Bedingten, gerecht wird als auch dem Verbindenden, der Partizipation alles Endlich-Bedingten am „Sein-Selbst“.

Gerade diese nach wie vor faszinierenden, vielleicht aber zu perfekt aufgehenden Synthesen sollte man meines Erachtens zwar nur kritisieren, wenn man für ihre Originalität und Kreativität auch

¹ Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

² Zur Akzentuierung der Erkenntnisgrenzen bei Jaspers und Tillich vgl. z.B. 3.1.4. Jaspers und die fragwürdigen Grenzen vernünftiger Erkenntnis (Seite 68); 3.2.3. Der Theologe auf der Grenze verschiedener Denkansätze (Seite 168). Die zahlreichen dort bereits erwähnten Literaturhinweise werden nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt.

³ Vgl. Seiten 21 und 249

⁴ Zu diesem gemeinsamen Antidogmatismus vgl.: Salamun, 2006, 23

⁵ Vgl. z.B. Kapitel 3.1.3.4. Kritische Würdigung von Vernunft und objektivierender Wissenschaft (Seite 49)

⁶ S III, 136

empfänglich ist. Dennoch provozierte sie die oben erwähnte berechtigte Kritik¹ an ihrer oft rein programmatisch-abstrakten Begrifflichkeit, dem Übergewicht philosophischer Ansätze, der Fragwürdigkeit ihres christlichen Gehalts, der Vernachlässigung historisch-konkreter Aspekte der Offenbarung gegenüber dem begrifflichen Metaphysisch-Allgemeingültigen oder der heteronomen Geschlossenheit seiner Dialektik „göttlichen Lebens“, die sowohl die existentielle Freiheit als auch Unverfügbarkeit der Transzendenz gefährden. Gerade durch die genannten spekulativen metaphysischen Tendenzen könnte sich Jaspers darum in seiner Kritik an den heteronomen Ansprüchen religiöser Dogmatik bestätigt sehen.

Trotz dieser wohl unvermeidlichen Widersprüche und Einseitigkeiten mit der Gefahr des Scheiterns, die im Übrigen zum genannten referenztheoretischen Ansatz gehört², hat meines Erachtens aus den mehrfach genannten Gründen der christliche Glaube seine universale Gültigkeit auch gegenüber einer allgemeinen Vernunft zu erweisen.

4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen Theologie

Von Tillich liegt zwar – wie oben bereits angesprochen – keine veröffentlichte differenzierte Auseinandersetzung mit Karl Jaspers vor³, seine Äußerungen beschränken sich darauf, dessen Philosophie mit den bekannten Begriffen wie „philosophischer Glaube“⁴, „Existenzphilosophie“⁵ oder „Humanismus“⁶ zu etikettieren. Dennoch lässt sich indirekt – über den Umweg der dialektischen Theologie – Tillichs Meinung zu einem wichtigen Aspekt der Philosophie Jaspers erschließen. Denn zum einen kritisiert Tillich ein zentrales Merkmal der „Dialektischen Theologie“⁷, das erstaunliche Parallelen zur Philosophie Jaspers aufweist, und zum anderen kommt dabei ausgerechnet der Grenze entscheidende Bedeutung zu. Tillich wirft nämlich dem frühen Barth eine problematische Verabsolutierung der Grenze zwischen Erkenntnis und Offenbarung vor, wenn dieser das „was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat“⁸, zur Grundlage seiner Theologie macht.⁹ Diese fast unüberbrückbare Kluft weist die genannten Parallelen zu Jaspers’ Verständnis der Grenze zwischen Erkenntnis und Transzendenz auf. Tillichs Kritik an der „Dialektischen Theologie“ kann darum – in Analogie – auch auf Jaspers’ Erkenntnisskepsis angewendet werden.

Tillich lehnt eine solch radikale Erkenntnisskepsis ab, wie sie sowohl in der „Dialektischen Theologie“ als auch bei Jaspers zu finden ist.¹⁰ Der dezidiert theologische Ansatz Barths, mit dem er sich von Jaspers unterscheidet, kann hier unberücksichtigt bleiben. Entscheidend ist, dass beide die Grenze zwischen Mensch und Gott verabsolutieren. Selbst in der Offenbarung wird nach Barths Verständnis diese Grenze nicht überwunden. Offenbarung hinterlässt in der Geschichte nur ihre Spuren, die so nur indirekte Hinweise sind: als „Ausstrahlungen oder vielmehr die erstaunlichen Einschlagstrichter und Hohlräume“¹¹ der Offenbarung, die jedoch niemals direkt verfügbare geschichtliche Wirklichkeit und erst recht nicht „Gegenstand menschlich-geschichtlicher Erkenntnis sein kann“¹². Jaspers steht dem – wie gezeigt – in nichts nach: Denn es kann für ihn prinzipiell kein allgemeingültiges Wissen über das existentiell Unbedingte geben wie

¹ Vgl. oben Seite 273

² Vgl. z.B. Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

³ Auch in dem bereits erwähnten unveröffentlichten Typoskript des Vortrags „Heidegger and Jaspers“ (HaJ) spricht Tillich Gedanken Jaspers nur sehr allgemein-summarisch an.

⁴ Vgl. S I(2), 31 Anm. 1; VIII, 174

⁵ Vgl. IV, 147

⁶ S II, 32

⁷ Zur Auseinandersetzung Tillichs mit der dialektischen Theologie vgl. VII 216-262 sowie als Forschungsliteratur: Danz (Barth Tillich), 2011, 211-227; Gallus, 2007; Grube, 1998; Hildebrandt, 2012, 67-84; Korsch, 2011, 193-210; Ringleben, 2009, 301-318; Ders., 2015; Rösler, 2011; Schnübbe, 1985, 40ff.; Schüßler (Tillich Barth), 1999, 119-130; Ders. (Autorität), 1995, 141-157; Wittekind, 2011, 89-199

⁸ Barth 1967, XIII

⁹ Zum Vergleich der Ansätze Tillichs und Barths vgl. Gallus, 2007; Grube, 1998

¹⁰ Vgl. auch die Bestätigung dieser Parallele bei Stegmüller, 1976, 210; Salamun, 2006, 29; Schüßler, 2007

¹¹ Barth, 1967, 5

¹² Barth, 1957, 22 ; vgl. auch Barth, 1967, 408

allgemeingültiges Wissen nicht existentiell unbedingt sein kann.¹

Damit stellt sich die Frage, ob beide dann überhaupt noch irgendetwas von dem Existentiell-Unbedingten oder der Offenbarung wissen und darüber mit vernünftiger Evidenz aussagen können. Sowohl Barth als auch Jaspers tun nämlich genau das, wenn sie sich wortreich zur Frage rationaler Erkenntnis des Transzendenten äußern, auch wenn beide sie entschieden verneinen und als Götzendienst (Barth) oder freiheitsberaubende Ideologie und Wissenschaftsaberglauben (Jaspers) bekämpfen. Beide treffen also offensichtlich zur (Un-)Erkennbarkeit Gottes Aussagen, die sie rational begründen. Zudem halten sie an der Gültigkeit und Wahrheit der Offenbarung oder unbedingter existenzieller Gewissheit fest, die sie ebenfalls von einer unzutreffenden liberalen Theologie oder Ideologie mit nachvollziehbaren Gründen abgrenzen. Sie bestätigen damit, dass vernünftige Evidenz – natürlich nicht im Sinne naturwissenschaftlicher Exaktheit – eine unabdingbare Voraussetzung auch ihrer philosophischen oder theologischen Aussagen über die Verborgenheit Gottes ist.² Sie verfügen beide also offensichtlich sogar über sinnvoll darstellbares Wissen und begründete normative Ansprüche. Damit aber geraten sie – wie oben bereits erwähnt – in Widerspruch zu ihren eigenen Absichtserklärungen, alles, was Gott betrifft im Verborgenen lassen zu wollen. Es stellt sich darum die Frage, warum sie diese Inkonsistenz hier in Kauf nehmen, dort aber – wo Tillich die grenzübergreifenden Zusammenhänge in Blick nimmt – strikt ablehnen.

Dass der „frühe“ Barth die Grenze zwischen Gott und Mensch ähnlich wie Jaspers verabsolutiert, hat durchaus seine historische Berechtigung, aber auch Grenzen. So hat die damalige Theologie überwiegend ihre Unabhängigkeit gegenüber kulturellen und politischen Strömungen ihrer Zeit eingebüßt und ist auch dem anfänglichen „Hurratriotismus“ des 1. Weltkriegs verfallen. Darum bringt Barth zu Recht die überfällige Unterscheidung von Gott und Mensch und damit die Unabhängigkeit Gottes wieder zur Geltung.³ Jaspers besteht ebenfalls auf der Unzugänglichkeit und Unverfügbarkeit der Transzendenz gegenüber wissenschaftlicher oder ideologischer Grenzüberschreitung. Er akzentuiert aber im Unterschied zu Barth zudem noch die Freiheit der Existenz, die es ebenfalls gegenüber den genannten heteronomen Ansprüchen zu verteidigen gelte. Wahrscheinlich konnte nur durch diese provozierende Radikalisierung das, wie Tillich anmerkt, in Vergessenheit geratene „im ersten Gebot ausgesprochene Majestätsrecht Gottes gewahrt“⁴ werden. Allerdings, so schränkt Tillich im Rückblick ein, „was für den Kampf eine machtvolle Waffe ist, kann für den Aufbau ein ungeeignetes Werkzeug sein.“⁵

Und so setzt seine Kritik schon bald an der Verabsolutierung eines solchen statischen Dualismus an.⁶ Zwar gesteht er zu, dass Offenbarung, Existenz oder Transzendenz durch Forschung „weder in Frage gestellt noch bestätigt werden“⁷ können. Denn diese transzendiert natürlich zwangsläufig auch alle Versuche, sie heute mit Hilfe geisteswissenschaftlicher, historisch-kritischer oder religionsgeschichtlicher Methoden inhaltlich verständlich zu machen. Wenn Offenbarungsinhalte oder existenzielle Wahrheiten allerdings völlig von damals bekannten und verständlichen vernünftigen Begriffen isoliert gewesen wären, „so würden sie nichts offenbaren, sondern nur fremdartige Wortzusammenstellungen sein“.⁸ Es wäre zudem unmöglich, sie mit wissenschaftlichen Methoden zum Sprechen zu bringen. Hier zeigen sich wiederum die Parallelen zu Stegmüllers Unausweichlichkeit der „Evidenzvoraussetzung“⁹. Denn jeder – auch indirekte – Hinweis auf etwas Unerfassbares und Unaussprechliches wäre ebenfalls völlig sinnlos und unverständlich, wenn er nicht eine wie auch immer definierte Evidenz implizieren würde.

Wo diese allerdings völlig abgelehnt wird wie vom frühen Barth und Jaspers, erscheinen

¹ Vgl. oben Seite 92f.

² Vgl. Stegmüller, 1969 213ff. und das Kapitel 3.1.3.3. Wertfreiheit und Allgemeingültigkeit (Seite 46)

³ Vgl. Pannenberg, 168f.; Zahrt, 1980, 17ff.

⁴ VII, 253

⁵ VII, 260

⁶ Zur Entwicklung von Tillichs Offenbarungsverständnis „in der Auseinandersetzung mit Karl Barth“ vgl. Wittekind, 2011, 89-199

⁷ VII, 259

⁸ VII, 259f.

⁹ Vgl. auch Seite 48f.

Offenbarung wie existentiell Unbedingtes als Fremdkörper in den „Sphären“ bzw. in der „Kultur“, als „ein zerreißendes ‚Inhumanum‘ im Humanen und hätte nicht die Kraft haben können, menschliche Geschichte zu schaffen und zu wandeln.“¹ Offenbarung und existentielle Wahrheit will sich ja als Nachricht vom Unbedingten mitteilen und muss sich darum auf die Menschen mit ihren vorhandenen Kulturformen einlassen, um von ihnen aufgenommen und verstanden zu werden. Beim frühen Barth und Jaspers aber kann sie „nicht zu dem Menschen sprechen, der ja immer ein geschichtlich, kulturgefülltes Wesen ist, sondern zu einer gespenstischen Leerform des Menschen, der sie von sich aus Inhalt geben müsste.“²

Deshalb besteht Tillich im Gegensatz zu Barth und Jaspers in tatsächlicher Dialektik darauf, dass zwar einerseits „Gott im Himmel und der Mensch auf Erden“³ sei, Gott also menschliche Erkenntnis unendlich transzendiere. Andererseits „aber damit der Mensch diesen Satz sagen kann, müssen Himmel und Erde sich wieder und wieder berührt haben“⁴. Denn nur wenn es in der Geschichte ein irrendes Vorverständnis Gottes, Ahnungen und Fragen nach der eigentlichen Offenbarung und Transzendenz gibt, können gültige Antworten den Menschen überhaupt ansprechen und unbedingt angehen. Darum kann ich Gott und Mensch, Transzendenz und menschliche Erkenntnis zwar nicht wie in der „liberalen Theologie“ in naiver Unmittelbarkeit miteinander verbinden, aber auch nicht als unvereinbare Gegensätze auffassen. Vielmehr muss es im Menschen und seiner Kultur – die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit weist darauf hin – ein Vorverständnis geben, an das die Offenbarung anknüpfen kann.

Der Hinweis auf die Gnade und den Heiligen Geist (Barth) oder – in erstaunlicher Parallelität dazu – auf das Geschenk „ewiger Gewissheit“ (Jaspers)⁵ verschieben nur das Problem. Denn auch durch die Gnade, den „Heiligen Geist“ oder das Geschenk „ewiger Gewissheit“ muss uns etwas mitgeteilt werden. Ansonsten könnten wir es weder wahrnehmen, geschweige denn verstehen noch könnte es uns unbedingt angehen. Tillich verweist in diesem Zusammenhang auch auf die alte Lehre vom Logos, der sich nicht allein im Kanon, sondern auch überall in Natur und autonomer Kultur offenbaren kann, wenn auch nur als bruchstückhafter Hinweis auf das Letzte und Eigentliche.⁶ Dass Tillich darum selbst eine Vielfalt solch unterschiedlicher Ansätze und Traditionen aufgreift, könnte zudem in seinen erwähnten „referenztheoretischen Voraussetzungen“⁷ begründet sein. Weil er sich nämlich der Grenzen, Partikularität und Relativität jedes Ansatzes bewusst ist, versucht er den ursprünglichen Sinnüberschuss in Richtung auf das Unbedingte in immer neuen kreativen Anläufen zu variieren.

Wer die Offenbarung dagegen ausschließlich auf im religiösen Kanon fixierte Wahrheiten beschränken will, läuft Gefahr, dass er „die dialektische Position ungewollt hinüberführt in einen sehr positiven und sehr undialektischen Supranaturalismus“⁸. So aber würde die Freiheit einem heteronomen Dogmatismus geopfert. Auf solche Einschränkungen der intellektuellen Freiheit reagiert Tillich ebenso wie Jaspers – hier scheinen sich beide wieder anzunähern – besonders empfindlich und kompromisslos. Sind es doch solche heteronome Zwänge, mit denen sie sich zu Beginn ihres Schaffens grundsätzlich auseinandersetzen. Wie oben gezeigt versucht Jaspers sich von ideologischen und Tillich von dogmatischen Grenzüberschreitungen mit ihren vereinnahmenden Absolutheitsansprüchen und Glaubenszwängen abzugrenzen.

Genau diese Gefahr aber sieht Tillich, wenn sich in der dialektischen Theologie der statische Dualismus von Gott und Mensch zur dogmatischen Vorbedingung zu verhärten droht. Denn damit würde die völlige Abkapselung des Menschen in seiner totalen Unfähigkeit wiederum zu „Heteronomie und Gesetz“ pervertieren.

Wir erinnern uns, dass auch Jaspers solche religiösen, intellektuellen Zwänge als Verstoß gegen

¹ VII, 257

² VII, 257

³ VII, 256

⁴ VII, 256 ; vgl. auch Bürkle, 2010, 129-150

⁵ Zum „Gnadencharakter“ des „Sichgeschenktwerdens“ vgl. Seite 270 Anm. 1

⁶ Vgl. VII, 241f., 256f.

⁷ Vgl. Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

⁸ VII, 243

Freiheit, Redlichkeit und Menschenwürde kritisiert. „Wenn der Offenbarungsglaube in seiner Theologie Behauptungen aufstellt über empirisch allgemeingültig feststellbare Tatsachen, da ist er immer im Unrecht gegen die methodisch zwingende Wissenschaft.“¹ Auf die Spitze getrieben sieht er die Unterwerfung und Unterdrückung des Verstandes im „sacrificium intellectus“, wenn es als Verdienst ausgegeben wird, „gegen den Verstand, nicht über den Verstand hinaus“² zu glauben. Ein solches „credo quia absurdum“ sei letztlich eine unwürdige „Selbstvernichtung des Verstandes“³. Tillich begründet seine Forderung nach intellektueller Freiheit zwar nicht wie Jaspers in erster Linie mit Kant und Menschenwürde, sondern mit der protestantischen Rechtfertigung. Im Ergebnis entspricht er aber der Forderung Jaspers und seiner Kritik jeglicher heteronomer Denkwänge. Auch Tillich sieht „durch ein sacrificium intellectus oder durch Unterwerfung unter fremde Autoritäten wie Lehren der Kirche oder Bibel“⁴ zu Recht den Zugang zu Gott und seinem Heil bedroht.

Obwohl Jaspers also eigentlich Tillichs Kritik an der dialektischen Theologie zustimmen müsste, vertritt er stattdessen eine Position, die der des frühen Barth entspricht. Er verabsolutiert nämlich ebenfalls die Unfassbarkeit und Unaussprechlichkeit von existentieller Unbedingtheit und Transzendenz zur dogmatischen Voraussetzung, also zu „Gesetz und Heteronomie“. Damit aber setzt auch er sich – trotz seines Freiheitspathos – der Kritik Tillichs an den orthodoxen Tendenzen der dialektischen Theologie aus.

Allerdings darf dabei nicht vergessen werden, dass Tillich stets auch das bleibende Anliegen des frühen Barths gewürdigt und in seiner eigenen Theologie mitberücksichtigt hat: So versucht auch er zeitlebens den Absolutheitsanspruch Gottes in seiner unverfügbaren Souveränität (gegenüber der „liberalen Theologie“), der alles Bedingte transzendiert (bei Jaspers wäre es die Unverfügbarkeit der existentiellen Unbedingtheit bzw. Transzendenz), ernst zu nehmen.⁵ Allerdings verfolgt er dabei im Vergleich zur dialektischen Theologie (und Jaspers) eine gegensätzliche Intention und zog konträre Konsequenzen:

Um die Unverfügbarkeit der Souveränität Gottes gegenüber Projektionen oder dem Missbrauch seines Namens aus menschlichem Eigennutz zu wahren, verabsolutiert er gerade nicht die Unüberwindlichkeit der Grenze zwischen Gott und menschlicher Geschichte, Kultur und Erkenntnis. Will er doch letztere nicht wie die dialektische Theologie preisgeben. Sondern er sieht die universale Souveränität Gottes gerade darin gewährleisten, dass sie eben nicht wie der Mensch mit seiner begrenzten Sicht vorschnell, vordergründig und kleinlich heilige Bereiche ein- und Profanes ausgrenzen will. Sie umfasst vielmehr in ihrer Universalität alles.⁶

Dass es Tillich andererseits letztendlich ebenfalls nicht immer gelingt, den Gefahren von Grenzüberschreitungen zu entgehen, wurde wiederholt thematisiert. Bleibt er doch mit seiner Theologie teilweise seiner Herkunft verhaftet. So scheint er sich dem bestimmenden Einfluss des erweckungstheologischen Subjektivismus' und idealistischen Gedankenguts besonders der Metaphysik Schellings nicht immer entziehen zu können, was u.a. das Übergewicht der genannten philosophischen Ansätze mit ihren teils spekulativen Tendenzen zur Folge hat. Zwar droht also auch Tillichs die kritische Funktion der Theologie zu vernachlässigen, allerdings nur, weil er sich an die Beantwortung berechtigter Fragen wagt, die der frühe Barth und Jaspers bewusst verweigern. Dass er dabei – wie sich immer wieder bestätigt hat - die universalen Synthese wagt, ohne die differenzierte Analyse zu vernachlässigen, ist in seinem produktiven theologischen Ansatz begründet: der grundlegenden Grenzmarkierung zwischen bedingtem und unbedingtem Anliegen. Dadurch gelingt es ihm, die genannten vordergründigen und vorschnellen Grenzziehungen und Ausgrenzungen zu vermeiden. Darum ist Tillich auch in diesem entscheidenden „Grenzkonflikt“ zu einer Analyse fähig, die der Komplexität nicht nur des religiösen Lebens besser gerecht werden

¹ GO, 100

² P1, 306

³ P1, 306

⁴ VII, 15

⁵ Vgl. VII, 247-254

⁶ Vgl. Auf der Grenze, 51

kann als Barths und Jaspers Ansätze. Dies ist insbesondere – wie Pannenberg bestätigt¹ - in seiner philosophisch interpretierten Unterscheidung der Religion im „engeren“ institutionellen und „weiteren“ prinzipiellen Sinne² begründet: Übersieht er doch trotz der grundsätzlichen Universalität göttlicher Offenbarungen nicht die konkreten Entfremdungen der Religion und Kultur, denen wir Menschen unterworfen sind, solange wir auf dieser Welt sind. Weil nämlich der universale Anspruch des Reiches Gottes nicht mehr oder noch nicht verwirklicht ist, muss Tillich zugestehen, dass es zwischen der institutionellen Religion im „engeren“ Sinn und der autonomen Kultur doch zu Aufspaltungen, Konflikten und Grenzüberschreitungen kommt. So kann die Religion etwas Bedingtes zum Unbedingten „dämonisch“ verabsolutieren und sich so in kulturelle Belange einmischen. Oder die Kultur stellt die Religion pauschal Infrage und „entleert und profanisiert“³ sich dadurch selbst. Beide können so ihre religiöse Substanz einbüßen und ein gefährliches „Sinn-Vakuum“ schaffen, in das wie im 20. Jahrhundert dämonische Ideologien eindringen können. Tillich sieht diese Gefahr auch bei der dialektischen Theologie (und Jaspers): Wenn sich nämlich Offenbarung in Orthodoxie und Supranaturalismus (oder existenzieller Transzendenzbezug in unzugänglicher Innerlichkeit) abkapselt, so überlässt sie die Welt sich selbst. Eine sich selbst überlassene Welt ist aber keine profan-neutrale, sondern sie steht immer auch unter dem Einfluss „der dritten Dimension (die göttliche Höhe oder dämonische Tiefe).“⁴ Damit aber hat die „Dialektische Theologie“ dieselbe fatale Konsequenz wie die liberale Theologie: Denn auch „der liberale Fortschrittsglaube hat die Macht des Dämonischen in der menschlichen Existenz verhüllt. Während aber der liberale es durch ungebrochene Gleichsetzung menschlich-wertvollen Handelns mit der Verwirklichung des Reiches Gottes tat, tat Barth es durch Trennung des menschlichen Handelns vom Göttlichen wie vom Dämonischen.“⁵

Diese Konsequenz bestätigt Bollnows Verdacht, dass Jaspers Philosophie, indem sie sich in einer weltlosen Innerlichkeit von jedem Erkennen und Wissen abgrenzt, zu keiner fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Realität fähig sein und diese sich so selbst überlassen könnte.⁶

Zwar bringen Jaspers und die „Dialektische Theologie“ zu Recht die unfassbare Transzendenz Gottes wieder zur Geltung. Wenn sie aber dabei die Grenze zwischen Gott und Mensch verabsolutieren, stellt sich erneut die Frage, die beide nicht beantworten und auch nicht beantworten wollen: Wie kann über diese Grenze hinweg eine Beziehung überhaupt noch möglich sein, und damit Einflussnahme, Veränderung oder Innovation? Oder drohen nicht beide, Welt und Mensch sich selbst zu überlassen, – paradoxerweise – im Eifer für das, was uns doch eigentlich unbedingt angeht?

Jaspers muss sich wie der frühe Barth diese Kritik gefallen lassen, auch wenn sich in ihrem Denken grundlegende Tendenzen zeigen, die in eine andere Richtung weisen. So gewichtet Jaspers kulturelle Traditionen und Wissenschaften, auf die wir zwingend angewiesen sind. Oder er betont die schöpferische Kraft des unbedingten existentiellen Glaubens, der die wichtigsten Innovationen in den Sphären begründet. Zudem räumt er der Kommunikation große Bedeutung einräumt. Seine gesellschaftskritische und politische Haltung, mit der er sich den Herausforderungen seiner Zeit stellt, teilt er mit Karl Barth.

Jaspers setzt sich Zeit seines Lebens mit der Religion auseinander und scheint sich ihr sogar mit seinem „Philosophischen Glauben“ teilweise anzunähern. Aber bekommt er unter den genannten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen tatsächlich in den Blick, was Religion und Glaube ausmachen kann? Hendrik van Oyens⁷ fragt daher zu Recht, ob Jaspers nicht letztlich den Voraussetzungen seiner Philosophie, von der er seinen „Philosophischen Glauben“ ableitet, verhaftet bleibt. Dann aber bekäme er in seiner Philosophie, obwohl er „glaubt, das Bild der Religion zu schauen, doch bloß ihr eigenes verzerrtes Bild zu sehen [...]“. Denn wer wollte sich

¹ Vgl. Pannenberg, 1997, 349

² Vgl. z. B. IX, 27-31; Schüßler, 1989, 84-91

³ IX, 98

⁴ VII, 261

⁵ VII, 261

⁶ Vgl. Bollnow, 1973, 216

⁷ Vgl. van Oyen, 1958, 14-37

wohl das als seinen religiösen Glauben aneignen wollen, was uns hier, im totalen Verschwinden aller Seinsbezüge und Werte einschließlich Gottes, geboten wird.“¹

Jasper hat zwar ohne Zweifel Recht, dass zur Botschaft und Glaubenserfahrung der jüdisch-christlichen Tradition das Bewusstsein der Grenze und des Scheiterns gehört. Aber enden diese auch mit ihrer Verabsolutierung und Verewigung? Oder zeigen sich in Offenbarung und Glauben nicht vielmehr die Polaritäten einer dialektischen Bewegung, wie sie Jaspers für die Philosophie eigentlich ausdrücklich fordert.² Er müsste daher eine solch einseitige Sicht wie seine verabsolutierte Erkenntnis Skepsis sogar ablehnen. Sollte sich doch Philosophie eher „unbestimmt und in Gegensätzlichkeiten“³ ausdrücken, weil sie sich sozusagen auf der Grenze befindet: zwischen dem Ganzen, Unbedingten oder Sein auf der einen und dem Einzelnen, Bedingten, Konkreten auf der anderen Seite. Darum kann sie nur in einem solchen Schwebestand auf der Grenze ihrer Wahrheit treu bleiben sowie ihre existentielle Freiheit und Lebendigkeit erhalten, denn andernfalls droht ihr „in der Einseitigkeit eine tote Philosophie als Dogmatik“⁴.

⁵Wird Jaspers diesem Anspruch gerecht oder ist er nicht wie Barth auf den Pol des „negativen Paradoxes“ fixiert, also auf die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten? Tillich hat Barth genau das vorgeworfen, dass nämlich seine „Dialektische Theologie“ gar nicht dialektisch sei, weil sie letztlich in einer Orthodoxie des unvereinbaren Gegensatzes zwischen Gott und Mensch erstarrt, im „kritischen Paradox“.⁶ Trifft diese Kritik nicht auch auf Jaspers zu, wenn er die Grenze, die Situation endlicher Begrenztheit hypostasiert⁷ und damit seine anthropozentrische Position. Den dialektischen Schritt zum anderen Pol, zum positiven Paradox, wie er nach christlichem Verständnis in Offenbarung und Glaube angelegt ist, vollzieht er aber nicht. Denn von Offenbarung zu sprechen, hat nur Sinn, wenn sie – so Tillich – zwar letztlich keine menschliche, aber eben eine göttliche Möglichkeit bzw. ein Geschenk existentieller Gewissheit ist. „Dennoch würde Offenbarung auch nicht einmal göttliche Möglichkeit sein – Offenbarung ist ja Offenbarung an den Menschen –, wenn sie nicht durch die Formen der Kultur, durch das Humane aufgenommen werden können“,⁸ mit allen ihren auch wissenschaftlichen Möglichkeiten der Erkenntnis. Die Dialektik besteht nun darin, dass Offenbarung bzw. existentielle Wahrheit zwar erkennbar sein müssen. Sie gehen aber in konkreten Erfahrungen und mitteilbaren Inhalten des Glaubens bzw. der Existenz natürlich nicht endgültig auf, sondern transzendieren diese immer auch unendlich. Offenbarung, Glauben und das Geschenk existentieller Gewissheit bieten also keine letzten Sicherheiten als unmittelbar verfügbarer und zugänglicher Besitz. Sie bleiben durch Zweifel angefochten und zeigen in dem religiösen „Symbol“ der „Gnade“ oder der philosophischen „Chiffre“ des „Geschenks“ ihren Charakter transzendenter Unverfügbarkeit. Sie sind so mit ihren bedingten Aspekten wissenschaftlicher Rationalität zwar zugänglich, entziehen sich aber in ihrer unbedingten Dimension jeder allgemeingültigen Erfassung.

Zwischen diesen beiden Polen vollzieht sich die Dialektik, also zwischen der Bescheidenheit, die sich der Begrenztheit mitteilbarer Erkenntnis bewusst bleibt, und der Dankbarkeit für die Erkenntnis, die im Glauben oder als Geschenk möglich wird. Von Offenbarung oder Gewissheit zu sprechen, wäre aber sinnlos, sogar zynisch, wenn sie nicht mit evidenten Erkenntnissen einhergingen – auch wenn diese nur begrenzt und letztlich unverfügbar bleiben gegenüber dem, was sie unendlich transzendiert. Gewinnt der negative der beiden Pole dagegen ein Übergewicht, droht Erstarrung entweder im Scheitern (bei Jaspers) oder in Supranaturalismus und Orthodoxie (bei Barth).

Eine nicht nur proklamierte, sondern wirklich durchgeführte dynamische Dialektik der kritischen und positiven Paradoxien beugt demgegenüber der dogmatischen Verfestigung religiöser oder

¹ Van Oyen, 1958, 36

² Vgl. Kapitel 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52)

³ P1, 322

⁴ P1, 322

⁵ Vgl. auch Danz (Barth und Tillich), 2011, 211ff.; Korsch, 2011, 197ff.

⁶ Vgl. VII, 216-225

⁷ Vgl. auch Salamun, 2006, 106

⁸ VII, 257

existentieller Wahrheit vor - ein Anliegen, in dem sich Tillich, „früher“ Barth und Jaspers im Grunde einig sind. Barth versucht darum, die Souveränität Gottes, Jaspers die Unverfügbarkeit der Transzendenz (bzw. existentiellen Freiheit) gegenüber solchem dogmatisch-heteronomen Wissen zu wahren. Beide beharren darum prinzipiell auf der Unanschaulichkeit und Unaussprechlichkeit von Gott und Transzendenz (bzw. existentieller Unbedingtheit). In dieser Verabsolutierung aber machen sie nun gerade diese Abwehr zum Dogma, die nun wiederum die Unverfügbarkeit Gottes und der Transzendenz (bzw. existentiellen Freiheit) zu gefährden droht.

Tillich dagegen versucht einer solchen dogmatisch-heteronomen Verfestigung vorzubeugen, indem – im Gegensatz zu Barth und Jaspers – neben der angemessenen negierenden Kritik der Erkenntnis dialektisch mit ihrer Möglichkeit auch ihren positiven, sakramentalen Inhalt zulässt und ernst nimmt. Damit entspricht er im Übrigen - wie noch genauer auszuführen ist - den Traditionen negativer Theologie.

Wie Tillich dann allerdings im Einzelnen diese Erkenntnis und vor allem Offenbarung interpretiert, macht einerseits seine Stärke aus, wirft aber auch fast alle die kritischen Anfragen auf, die in dieser Arbeit immer wieder und auch im Folgenden zu thematisieren sind.

4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“¹ und „referenztheoretische Suchbewegungen“²

Wie die bisherige Analyse ergab, sehen sich beide Denker, wenn sie sich mit ihren zentralen Themen beschäftigen, mit grundlegenden Grenzen konfrontiert. Sowohl Jaspers „Existenz“, die sich mit ihrer Freiheit der „Transzendenz“ verdankt als auch Tillichs „unbedingtes Anliegen“, dessen Ursprung im „Grund des Sinns“ und „Seins“ liegt, können nicht direkt zugänglich sein, weil sie mit allen menschlichen Möglichkeiten die Grenzen des Erkennens und Wissens transzendieren. Sie verweisen also letztlich auf das, was auch für ihr Denken Ursprung und Ziel in transzendenter Identität ist, wenn sie es mit ihren Werken thematisieren.

Für Jaspers bleibt es demnach als das Umgreifende des existentiellen Ursprungs in der Transzendenz letztlich unanschaulich und unfassbar. Dem entspricht – passend zum Thema meiner Arbeit - Tillichs explizit formulierter Standpunkt als Denker auf der Grenze³, und zwar - wie oben gezeigt - referenztheoretisch verstanden zwischen dem alles übersteigenden „Ermöglichungsgrund“⁴ seines Denkens und dessen „Erkenntnisziel“, die auch für ihn identisch und für die Erkenntnis prinzipiell unerreichbar zu sein scheinen.

Obwohl sich also Jaspers und Tillich der grundsätzlichen Unüberwindlichkeit dieser Erkenntnisgrenze bewusst sind, können beide offensichtlich dennoch nicht das Denken einstellen. Fühlen sie sich doch – wie die Analyse ergab - dem Wesen der Philosophie oder Theologie verpflichtet, zu dem sowohl das Erkenntnisinteresse als auch die metaphysischen bzw. existentiellen oder unbedingten Anliegen gehören. Wenn sie dann allerdings im Einzelnen mit diesem Grenzkonflikt umgehen, zeigen sich neben weiteren Gemeinsamkeiten auch die mehrfach erwähnten charakteristischen Unterschiede:

So fokussiert sich Jaspers dabei wiederum auf die Grenze, also die Unterschiede von Wissenschaft und Philosophie, denen Tillich zwar – wie der Vergleich ergab – zustimmen könnte. Allerdings bekommen sie bei ihm nicht ein solches Übergewicht, weil er mit seiner dialektischen Sicht stärker darauf bedacht ist, neben den ihm zwar ebenfalls wichtigen Unterschieden auch grenzübergreifende Zusammenhänge zu berücksichtigen. Um sich mit diesen auseinanderzusetzen, bedient er sich weitaus unbefangener der vielfältigen Tradition erkenntnistheoretischer Ansätze wie der erwähnten „franziskanischen Schule“ des 13. Jahrhunderts, der Lehre“ des Logos oder – wie sich im folgenden Kapitel zeigt - der Analogia Entis. Dies könnte die produktive Vielfalt und Weite seines Werks mitverursacht haben, unbeschadet der angesprochenen Probleme, die damit auch verbunden sind und auf die unten nochmals einzugehen ist.

¹ Zu Jaspers' „Denken in Polaritäten“ vgl. z.B. Kapitel 3.1.3.5. „Existenzerhellendes“ „Denken in Polaritäten“ und Objektivierung (Seite 52). Bereits erwähnte Literatur wird nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt.

² Zu Tillichs „referenztheoretischem Ansatz“ vgl. oben die Seiten 26f., 115f., 130f., 142f. Bereits erwähnte Literatur wird nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt.

³ Vgl. AGr und Gr

⁴ Zum „referenztheoretischen“ Ansatz vgl. Seite 26 Anm. 6

Für Jaspers dagegen erweist sich erneut die mehrfach genannte Unvereinbarkeit zwischen „absolutem Bewußtsein“¹ und „Bewußtsein überhaupt“² insofern als bestimmend, als er damit Grenzen beschreibt bzw. vor ihrer Überschreitung warnt: Darum verdeutlicht er wiederholt, wie das „absolute Bewußtsein“, das zur Philosophie notwendig gehört, versucht aus der Unbedingtheit individuellen Glaubens in seiner geschichtlichen Einmaligkeit das Ganze zu denken. Ein solches Vorhaben aber verweigert sich jeder verifizierbaren Erkenntnis und ist darum strikt von Wissenschaft zu unterscheiden. Beanspruchte es nämlich dennoch wissenschaftliche Allgemeingültigkeit, würde etwas existentiell Einmaliges verallgemeinert und so entweder zur unhaltbaren Spekulation oder heteronomen Ideologie degenerieren.³ „Bewußtsein überhaupt“ dagegen, das zu Recht wissenschaftliche Allgemeingültigkeit und Objektivität anstrebt, beschränkt sich notwendig auf Bedingtes, Partikulares, ohne letztlich von existentiell Belang zu sein. Wer diese Grenzen zwischen Wissenschaft, Philosophie und Glauben verwischt, ist andererseits gefährdet, auch die wissenschaftliche Erkenntnis zum Wissen des Ganzen ideologisch zu verabsolutieren und einem heteronomen „Wissenschaftsaberglauben“ zu verfallen. Jaspers grundlegende Überzeugung lässt sich also mit dem mehrfach genannten Dilemma zusammenfassen, dass sich existentiell Unbedingtes genauso wenig allgemeingültig objektivieren lässt wie allgemeingültig Objektivierbares existentiell unbedingt sein kann.⁴ Ähnlich Formulierungen finden sich zwar ebenfalls bei Tillich⁵ und auch er bezeichnet sich bekanntlich als Denker auf der Grenze. Aber er fokussiert sich nicht in dem Maße auf den Aspekt der Trennung und dieses „Entweder-oder“, sondern will immer auch die Zusammenhänge im Blick haben. Jaspers dagegen leitet von diesem Grenzkonflikt seine grundlegende und bestimmende Methodik ab, die in erster Linie die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis bzw. die Unzugänglichkeit des Existentiellen oder Transzendenten zum Ausdruck bringt. Wir erinnern uns nur an die nicht eindeutig bestimmbare Position auf der Grenze, mit ihrem unsicheren Schwebzustand und ihrer „Fragwürdigkeit, von welcher im Philosophieren alles nur Objektive und alles nur Subjektive getroffen wird.“⁶ Die angestrebte „wahre Einheit [...] der Transzendenz dieser Existenz“⁷ lässt sich darum in ihrer Unanschaulichkeit nur umkreisen und indirekt, mehrdeutig und missverständlich umschreiben, so dass Wissen nicht zum Besitz“, sondern nur angestrebt werden kann, indem sich Philosophie auf der Grenze ständig zwischen „Polaritäten“ hin und her zu bewegen habe. Weil sie sich also niemals endgültig als erstarrte Dogmatik festlegen darf, kann sie sich nur „unbestimmt und in Gegensätzlichkeiten“⁸ äußern. Sie pendelt so zwischen dem unbedingten Ursprung der Philosophie und den bedingten Daseinssphären, zwischen Glauben und Wissen, der Ungegenständlichkeit des Seins, der Existenz oder Transzendenz einerseits und dem gegenständlichen Wissen andererseits. Sie darf sich niemals festlegen, weder auf das Allgemeine unpersönlicher, objektivierter Rationalität noch auf das Konkrete existentieller subjektiver Wahrheit, nicht auf das Ganze und genauso wenig auf das Einzelne. Sie ist stattdessen ständig in Bewegung zwischen Wissen und Tun, Denken und Leben, der Unmöglichkeit den philosophischen Ursprung zu beschreiben und der Notwendigkeit, ihn philosophierend mitzuteilen, zwischen unverbindlichem „Gegenstandsbewusstsein“ und existentiell „Seinsbewusstsein“, das in „Grundoperationen“ meine Haltung verändern kann.

Möglicherweise hat diese - in seiner Erkenntniskepsis begründete - beabsichtigte Widersprüchlichkeit und Unbestimmtheit – wie mehrfach vermutet - eine teilweise verwirrende Mehrdeutigkeit seiner Begriffe zur Folge. Auf dieses Problem sind wir bisher insbesondere dort

¹ P1, 329

² P1, 329

³ Vgl. auch: K, 28f.

⁴ Vgl. Seite 92f.

⁵ Vgl. Seite 232 und 259

⁶ P1, 329

⁷ P1, 184

⁸ P1, 322; vgl. auch Schüßler, 2015, 182

gestoßen, wo er Begriffe wie Religion¹, Wissenschaft², Sein, Wahrheit³ oder Chiffren verwendet. Dass wir eine solche Mehrdeutigkeit auch bei Tillich finden, wurde erwähnt ebenso wie die überwiegend essayistische, situationsbezogene Arbeitsweise, die weniger methodisch einheitliche und analytisch strenge als synthetisch, assoziative bzw. spekulative Vorgehensweise⁴ mit ihren begrifflichen „Unschärfen“⁵. Entsprechend lassen sich in Tillichs Werk auch aufgrund verschiedener historischer oder geographischer Herausforderungen die genannten unterschiedlichen Ansätze aufzeigen – sinntheoretische, ontologische, existenz- oder lebensphilosophische und sogar idealistische - ebenso wie die damit verbundenen Möglichkeiten und Probleme.

Eine solche unüberschaubare Vielfalt verschiedener Ansätze und Schaffensperioden stellt teilweise erhebliche begründungstheoretische Herausforderungen an den Interpreten. Jaspers dagegen scheint solche Unschärfen, Widersprüche, Mehrdeutigkeiten oder Missverständnisse seiner Begriffe und Aussagen selbst - möglicherweise prophylaktisch - auf sein Denken in „Polaritäten“ zurück zu führen und mit der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis zu begründen.

Die bereits angedeutete „referenztheoretische“ Deutung⁶, die einige Parallelen zu Jaspers' Verständnis aufweist, könnte solche Ungereimtheiten im Werk Tillichs plausibel erklären. Sie wären dann nämlich eine Folge der notwendigen flexiblen oder dialektisch-widersprüchlichen Vielfalt, mit der er seine denkerischen Suchbewegungen, Ansätze und Begründungen immer wieder neu adaptieren und transformieren muss, weil sie grundsätzlich hinter ihrem „Ermöglichungsgrund“⁷ und „Erkenntnisgegenstand“ zurückbleiben. Ähnlich wie Jaspers mit seinem Denken in Polaritäten versucht also auch Tillich jeder einseitigen dogmatischen Verfestigung von Ansätzen vorzubeugen, weil sie in ihrer unüberwindlichen Begrenztheit angesichts seines alles transzendierenden „Gegenstandes“ als prinzipiell unzureichend erscheinen.⁸ Beide nehmen also mit ihrem Grenzbewusstsein zwar verwirrende Mehrdeutigkeiten oder begründungstheoretische Widersprüche in Kauf, allerdings verfolgen sie damit die genannte erkennbare Intention. Dem entspricht, dass ihre Werke – wie die bisherige Analyse ergab - keineswegs unüberbrückbare Brüche aufzuweisen scheinen, sondern dass in ihnen überwiegend eine kontinuierliche Entwicklung erkennbar ist, in der sich die Unterschiede eher wie verschiedene Akzente oder Aspekte des Gesamten ausnehmen.

Eine der vielgepriesenen größten Stärken ihrer Werke, das herausgearbeitete ideologiekritische Potential und Freiheitsbewusstsein, könnten beide dieser Tendenz verdanken, dogmatische Verfestigungen zu vermeiden. Denn jeder philosophische oder theologische Deutungsversuch bleibt hinter dem „Sinnüberschuss“ des unbedingten „Durchbruchmoments“ zurück und darf sich darum nicht zu etwas Endgültigem verfestigen, das Gefahr läuft, sich „dämonisch“ zu verabsolutieren. Sich so an seine Grenzen erinnern zu lassen, erscheint weniger für Jaspers als für Tillich, dem es besonders um die grenzübergreifenden Zusammenhänge zwischen Bedingtem und Unbedingtem geht, ein effektives Gegengewicht zu sein.

Dass sich also die Vielfalt ihrer teils widersprüchlichen Ansätze wechselseitig relativieren, macht meines Erachtens zumindest ihre Neuzeitlichkeit aus. Weil sie dabei dennoch an ontologischen Grundlagen festhalten, könnten sie sich vielleicht sogar als Alternativen zu einem postmodernen, postmetaphysischen Deutungspluralismus eignen. Denn lässt sich die universale Bedeutung der christlichen Botschaft, die Tillich annimmt, nur mit subjektivem Deutungshandeln zum Ausdruck bringen? Solchen Fragen könnte ein weiterführendes Projekt nachgehen.

¹ Vgl. Kapitel 3.1.5.3.3. Unscharfe Grenzziehungen zwischen eigentlicher Religion und ihrer Verfallsform (Seite 90)

² Vgl. z.B. Kapitel 3.1.3.7.2. Fragwürdigkeit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft (Seite 65)

³ Vgl. Stegmüller, 1976, 237f.

⁴ Vgl. den Überblick bei Schüßler/Sturm, 2007, 218, 227f.; Haigis, 1998, 7, 57

⁵ Vgl. auch Dumas, 1993, 207; Ernst, 1988, 92; Haigis, 1998, 15; Schüßler, 1989, 70 und 178ff.

⁶ Vgl. Seite 26 Anm. 6

⁷ Ebd.

⁸ Auch Dienstbeck vertritt eine ähnliche Sicht, wenn er von momenthaften, perspektivischen Konkretisierungen des Absoluten spricht, und zwar in durchaus wahren, wenn auch nicht absoluten Aussagen (vgl. Dienstbeck (Sinntheorie/Ontologie), 2015, 32–59).

Beide bemühen sich deshalb unermüdlich mit immer neuen Anläufen unter verschiedenen Aspekten, mit Existenz, Transzendenz und Unbedingtem das letztlich unerreichbare eine Unanschauliche zu umkreisen. Das macht zudem die Universalität ihrer Werke aus, die fast das gesamte Spektrum abendländischer Traditionen berücksichtigen.

Dabei zeigen sich allerdings trotz der genannten gemeinsamen Absichten einmal mehr auch die charakteristischen Unterschiede, wenn sich Jaspers teilweise im Sinne Vilém Flussers, wie oben dargelegt, auf ein vereinfachtes binäres Verständnis der Grenze fixiert. Wird dagegen nicht Tillichs dialektische Auffassung der Grenze unserer Wirklichkeit in ihrer Komplexität eher gerecht. Scheint er doch die erwähnten komplexeren Grenzregionen Flussers vorauszusetzen, die durch – „ineinandergreifende graue Zonen“¹ sowohl von vielfältigen Unterschieden, Gegensätzen als auch Zusammenhängen miteinander verbunden sind.² Demnach würde Jaspers, um im Bild zu bleiben, eine gesicherte und gefährliche, unüberwindliche Grenze fixieren und alles abwehren, was ihr zu nahe käme, weil eine Grenzverletzung – im übertragenen Sinne – die Freiheit gefährden könnte, wenn entweder Transzendentes verendlicht oder Endliches verabsolutiert würde. Zwar wäre sich auch Tillich dieser Gefahren des Trennenden durchaus bewusst, er hätte aber außerdem die angrenzenden Regionen im Blick, um alles aufzuspüren, was auf Zusammenhänge oder gar Gemeinsames hindeuten könnte, um so grenzübergreifende Verbindungen herstellen zu können. Um diesen komplexen Herausforderungen als Denker gerecht zu werden, scheut er sich nicht – weitaus unbefangener als Jaspers – unterschiedliche, sogar widersprüchliche Ansätze vielfältiger Traditionen zu berücksichtigen. So steht beispielsweise sein mehrfach erwähntes problematisches System „göttlichen Lebens“, das in seiner universalen Zwangsläufigkeit sogar heteronome Züge aufweist, in scharfem Kontrast zu seiner sonstigen oben herausgearbeiteten Gewichtung menschlicher Freiheit. Können solche Vorstellungen einerseits doch ohnehin jeweils nur Aspekte seines Anliegens um Ausdruck bringen, die zwar berechtigt, aber in ihrer Begrenztheit immer auch zu relativieren sind. Auf die ungeahnten produktiven Zusammenhänge, die er dabei andererseits mit seinem „weiteren Begriff“ der Religion, „Theonomie“ und des „Lebens“ in seiner „vieldimensionalen Einheit“ in einer faszinierenden Universalität aufzeigt, wurde hingewiesen, unbeschadet der damit einhergehenden Probleme.

Jaspers bleibt dagegen – wie oben dargelegt – seinem Dualismus von unwissenschaftlicher Existenzerhellung und existenzloser Wissenschaft verhaftet, der auf einer verengten Sicht von Wissenschaft beruht, die sich zu einseitig am empirisch-positivistischen Ansatz orientiert. Wie gezeigt wird ein solches Verständnis, das auf einer kritiklosen „Koppelung von Kants erkenntnistheoretischem mit Webers wissenschaftsmethodologischem Konzept“³ beruht, weder der Vielfalt wissenschaftlicher Methoden noch der Komplexität der Wirklichkeit gerecht.

Zwar versucht auch er mit seinem Denken in „Polaritäten“ wie Kant die Balance auf der Grenze zwischen Dogmatismus („Gehäuse“) und Skeptizismus zu halten, für den endlichen Menschen mit seinen unendlichen Ansprüchen ein grundsätzlich berechtigtes Anliegen. Dennoch stellt sich die Frage, ob Jaspers – trotz seiner beteuerten Wertschätzung der Vernunft – letztlich nicht doch eher zur Skepsis tendiert, wenn er beharrlich auf der Unüberwindlichkeit der Grenze insistiert? Und bekommt dieser skeptische Zug dadurch nicht sogar etwas Dogmatisches, das sogar die Freiheit bedrohen könnte?

4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole⁴

Diese Arbeit hat bisher unter verschiedenen Aspekten die zentrale Bedeutung der Position auf der Grenze für Jaspers und Tillich herausarbeitet, und zwar zwischen immanenten bzw. bedingten Gegenständen und der Transzendenz bzw. dem Unbedingten. Für diese Position beider Denker kommt den Begriffen der Chiffren und Symbole offensichtlich eine Schlüsselfunktion zu.

¹ Guldin, 2011, 39

² Vgl. Flusser, 2009, 44, 243f.; Flusser, 1996, 62f., 94f.

³ Salamun, 2006, 98; Reding, 1949, 109

⁴ Zur „Chiffrenmetaphysik“ Jaspers' und Tillichs Symbolen vgl. insbesondere Kapitel 3.1.5.2.2. Philosophische „Chiffrenmetaphysik“ und Religionskritik (82) und 3.2.3.5.6.c. Symbol, Existenz und Angst (Seite 238). Bereits erwähnte Literatur wird nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt.

Konzentriert sich in ihnen doch das, was Jaspers und Tillich als Trennendes oder Zusammenhang zwischen den genannten angrenzenden Bereichen ausmachen. Dabei sollten sich bisher erarbeitete Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Auffassungen beider Denker verifizieren oder falsifizieren lassen: also, dass beide die Grundsätzlichkeit der genannten Grenze einerseits respektieren, sie andererseits aber auch im Einzelnen unterschiedlich interpretieren, indem Jaspers entweder mit Chiffren trennende oder Tillich mit Symbolen grenzübergreifende Aspekte akzentuiert.

Tatsächlich stimmen beide darin überein, dass der existentielle Gehalt des Transzendenten bzw. Unbedingten alles endlich Gegenständliche transzendiert, das menschlicher Erfahrung oder wissenschaftlicher Erkenntnis zugänglich ist. Weil es darum einer unmittelbaren Beschreibung unzugänglich bleibt, muss es indirekt, nämlich symbolisch umschrieben werden¹. Wie oben ausgeführt stellen Chiffren oder Symbole demnach keine Einschränkungen, sondern Erweiterungen dar, weil sie über das Spektrum des endlich Gegenständlichen hinausweisen.

Allerdings ist dabei strikt zu beachten, auch darin sind sich beide einig, dass die gegenständlichen Aspekte des Symbols ebenfalls von dem, auf das sie hinweisen, transzendiert und somit in Frage gestellt werden. Ein „symbolischer Ausdruck ist ein solcher, dessen gewöhnlicher Sinn durch das, auf das er hindeutet, verneint wird.“² Ein sogenanntes buchstäbliches Verständnis der Chiffer oder des Symbols wäre daher völlig unangemessen, weil es auf Bedingtes beschränkt bleibt und so das unanschauliche Unbedingte zum anschaulichen Endlichen degradiert bzw. das relative Bedingte dämonisch zum Götzen verabsolutiert. Die daraus folgenden bekannten Absurditäten hält Tillich für Formen des Aberglaubens, die mit ihren heteronomen Ansprüchen nicht nur dem Ansehen der Religion schweren Schaden zugefügt haben. Es kann nicht überraschen, dass Jaspers seinen Fokus einmal mehr auf religiöse Grenzüberschreitungen legt, wenn er ebenfalls diesen zum Scheitern verurteilten Drang nach „Leibhaftigkeit“³ anprangert: Er äußert sich in den genannten absurden Versuchen der Religion, die Transzendenz in Riten, Dogmen, Geboten, Personen oder Organisationen innerweltlich verorten, objektivieren und dingfest machen zu wollen. Denn so glaubt sie, mit dem Monopol ihrer angemessenen heteronomen Autorität darüber verfügen, Gehorsam einfordern und so die Freiheit einschränken zu können - im Unterschied zur Unabhängigkeit von Jaspers' eigenem philosophischen Credo.

Wenn Jaspers dies überwiegend als beispielhafte Kennzeichen der Religion auffasst, zeichnet sich erneut der mehrfach angesprochene Unterschied zu Tillichs Verständnis ab, das derartige Erscheinungsformen als dämonische Verzerrungen von eigentlicher Religion abgrenzt.

Unbeschadet solcher Unterschiede stimmen sie in ihrer Kritik an solchen supranaturalistisch-dogmatischen Missverständnissen überein. Tillich scheint auf den ersten Blick diesmal sogar Jaspers' skeptischer Zuspitzung zuzustimmen, dass auch mit den Chiffren „Endlichkeit [...] nicht zu überspringen [ist] als nur im Scheitern selbst.“⁴ Und so lautet – wie oben erläutert - das Resümee der dreibändigen „Philosophie, dass nur wenn alles, also mit sämtlichen Chiffren jeder Halt zunichtewird, es entweder zum Absturz ins Nichts kommen oder „aus der Finsternis ein Sein leuchten“⁵ kann. Seiner Ansicht nach kommt dieser „Halt an dem ganz Unfaßlichen“⁶ insbesondere in Jesus angemessen zum Ausdruck, aber auch sonst in „der Bibel sieht man den Menschen in den Grundweisen seines Scheiterns. Aber so, daß die Seinserfahrung und die Verwirklichung gerade im Scheitern offenbar werden.“⁷ Diesem Kriterium Jaspers' habe jede „letztgültig[e] und normgebend[e]“⁸ Offenbarung zu genügen, fordert auch Tillich: Kann sich doch das Unbedingte nur im Medium des Bedingten offenbaren, wenn sich das Offenbarungsmedium selbst völlig aufgibt, „opfert“ und so für den Grund des Seins transparent wird. Wenn sich also Jesus selbst in

¹ Zu dem über das Symbol Gesagte vgl. auch Schüßler, 1986, 134-138

² I, 277f.

³ G, 69; Zur Problematik der „Leibhaftigkeit“ vgl. auch Schwingl, 1882, 185-197

⁴ P3, 233

⁵ P3, 233

⁶ GP, 207

⁷ G, 89

⁸ S I(2), 159

seiner Konkretheit dem Christus opfert, wie es das Symbol des Kreuzes zum Ausdruck bringt, „[verschränken] Kreuzestheologie und Symboltheorie förmlich miteinander“¹ und begründen so letztlich Tillichs Protestantisches Prinzip.²

Wenn er so die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem in den Vordergrund rückt, kann er ganz im Sinne Jaspers alle dämonischen Ansprüche jeder Religion oder Kirche abwehren, die sich als Medium verabsolutiert und so als Endlich-Bedingtes heteronome Zwänge ausübt. Beide stimmen also darin überein, dass Religionen nach der Aufklärung und Nietzsches Kritik – wie oben gezeigt – niemals universal, „normgebend“ oder „letztgültig sein können, auch das Christentum nicht. „Aber das, wovon es Zeugnis ablegt, ist letztgültig und normgebend.“³

Und daran bleibt dieses Zeugnis bei beiden gebunden, also wie oben erläutert an die Einmaligkeit der existentiellen Grenzsituation und des historischen Kontextes mit seinem kollektiven Bewusstsein, in dem bestimmte Symbole entstehen oder verschwinden können. Allein in diesem historisch einmaligen, unverfügbaren, unwiederholbaren, unanschaulichen, unfassbaren und unaussprechlichen Moment des Existierens kann für mich alles zu „Chiffren der Transzendenz“ werden, „weil in ihnen das Sein leuchtet“⁴. Diese existentielle Erfahrung, welche wie die daran beteiligten Symbole nicht vorsätzlich zu erzeugen ist, lässt sich keineswegs zur situationsunabhängigen allgemeingültigen Wahrheit fixieren.

Darum ist es konsequent, wenn beide Bultmanns Entmythologisierungsprogramm strikt ablehnen.⁵ Symbole sind nämlich nicht nur wegen ihrer Zeitbedingtheit zu relativieren, sondern in der Bedingtheit ihrer gegenständlichen Seite grundsätzlich in Frage zu stellen. Das aber geschieht durch das unfassbare Unbedingte, auf das sie mit ihrer gewachsenen Bildhaftigkeit hinweisen. Das aber lässt sich nun einmal keineswegs durch eine mitteilbare, allgemeine Lehre ersetzen, die von dem angeblich überholten Symbol mit seinem indirekten Hinweis abstrahiert werden und das damit gemeinte besser ausdrücken soll.

Zwar scheint auch Tillich mit seiner Theologie zu versuchen, Symbole rational, sinntheoretisch oder ontologisch, zu deuten und tatsächlich handelt es sich dabei um Ansätze einer Entmythologisierung. Allerdings wollen diese Reflexionen im Vergleich zu Bultmanns Programm nicht die Ebene indirekter symbolischer Hinweise verlassen. Tillich selbst spricht darum von einer „„halbe[n] Entmythologisierung““⁶, wenn er beispielsweise den Mythos vom Fall mit dem Übergang von der Essenz zur Existenz interpretiert.⁷ Hier zeigt sich eine verblüffende Parallele bei Jaspers, der seine Reflexionen des Mythos ebenfalls „halb rationalisierte, halb als Geschichte erzählte Mythen“⁸ nennt. Schüßler weist auf Aloys Kleins These hin, diese Übereinstimmung könne darin begründet sein, dass beide den späten Schelling sehr schätzten.⁹

Damit aber haben sich die Gemeinsamkeiten auch erschöpft und spätestens jetzt ist kritisch auf die unterschiedlichen Intentionen einzugehen, die hinter diesen Gemeinsamkeiten stehen: Einmal mehr wiederholen sich dabei bekannte Muster:

So spitzt Jaspers auch mit seiner „Chiffrenmetaphysik“ seine Erkenntniskepsis soweit zu, dass sie mit Tillichs synthetischem Erkenntnisinteresse an Zusammenhängen nicht mehr vereinbar ist. Denn in der einmaligen existentiellen „Transzendenzerfahrung“ können Chiffren für Jaspers zwar eindeutig werden, diese Erfahrung aber lässt sich – wie gehabt – in keiner Weise als Wissen vermitteln. Chiffren bleiben also darum grundsätzlich immer inhaltlich vieldeutig und letztlich in keiner Weise rational entzifferbar „im Sinne einer Repräsentation oder strukturellen Abbildung von etwas begrifflich Fassbaren“¹⁰. Einmal mehr fokussiert sich Jaspers so auf die Unüberwindlichkeit der Grenze, wenn er kompromisslos auf einer Entscheidung zwischen den beiden – für ihn –

¹ Barth, Ulrich, 2011, 20

² Vgl. Barth, Ulrich, 2011, 13-37

³ S I(2), 163

⁴ P3, 131

⁵ Vgl. auch Körtner, 2015, 143-174; Schüßler, 1998, 267

⁶ SII, 36

⁷ Zu dieser „halben Entmythologisierung“ vgl. auch Schüßler, 2007, 35f.

⁸ W, 633

⁹ Vgl. Klein, 1973, 159-162

¹⁰ Salamun, 2006, 108

einzigsten und unvereinbaren Alternativen besteht: entweder angemessen auf jede Aussage über Gott angesichts seiner völligen Unzugänglichkeit zu verzichten oder Gott unangemessen mit einer angemessenen „Leibhaftigkeit“ zu verendlichen, also Götzendienst zu betreiben.

Letzteres gibt er überwiegend als eigentliches Kennzeichen der Religion aus und stellt es dem Freiheitsideal philosophischer Unabhängigkeit mit ihrer bescheideneren angemessenen „Chiffernmetaphysik“ gegenüber. So bestätigt Jaspers auch mit seiner Sicht der Chiffern letztlich sein angesprochenes eingeschränktes Religionsverständnis, mit dem er zu unangemessenen Pauschalisierungen neigt. Tillich dagegen variiert auch mit seiner Analyse des Symbols erneut sein - oben erläutertes - differenzierteres „weiteres“ Verständnis der Religion, dass er systematisch begründet und nicht wie Jaspers phänomenologisch überwiegend von der angesprochenen einseitigen Form Karl Barths ableitet. Es erweist sich dabei erneut als Vorteil, dass er auch die bedingten und unbedingten Aspekte des Symbols anhand der im jüdisch christlichen Monotheismus integrierten antidämonischen und ideologiekritischen Kriterien differenziert voneinander abgrenzt und so zwar auch Grenzüberschreitungen wie Jaspers analysieren kann und vorbeugen will. Allerdings bleibt er auch mit seinem Symbolverständnis nicht bei dessen statischem Dualismus und einseitigen Negationen stehen, sondern geht mit seiner dynamischen Dialektik darüber hinaus, indem er auch das positiv gegebene Sakramentale berücksichtigt.¹ Während er also einerseits wie gesagt die religionsinterne Kritik an der Vergegenständlichung auch auf die bedingte Seite des Symbols anwendet, kann er sich andererseits auch seiner vordringlichen Intention widmen: den Zusammenhängen zwischen dieser bedingten Seite und dem, auf das sie verweist, also dem Unbedingten. Denn ein „symbolischer Ausdruck ist ein solcher, dessen gewöhnlicher Sinn durch das, auf das er hindeutet, verneint wird. Aber er wird nicht nur verneint, sondern auch bejaht - als symbolisches Material für das Unendliche.“² Jaspers hält also höchstens Existenzerhellung für möglich³, besteht letztlich aber auf der völligen Verborgenheit Gottes und hat damit alles zur Gottesrede nach Nietzsche gesagt, die darum letztlich ins Leere läuft. Tillich dagegen beginnt nun über das nachzudenken, was vertretbare Aussagen über Gott begründen könnte: Und er findet es im schöpferischen Grund des unbedingten Sinns oder Seins selbst - eine Überzeugung, die er seit seiner Schelling-Dissertation vertritt,⁴ was ihre lebenslange, grundlegende Bedeutung für ihn bestätigt. Demnach haben Wirklichkeit und Vernunft mit ihren ontologischen Strukturen wie überhaupt alles letztlich im Sein-Selbst ihren Ursprung und gründen in ihm bzw. partizipieren an ihm. Das Sein-Selbst ist „der Grund der ontologischen Struktur des Seins, ohne selbst dieser Struktur unterworfen zu sein.“⁵ Darum ist einerseits anhand endlich-bedingter Ausschnitte des Seins analoge Rede von Gott möglich. Weil alles aber nur endlich am Sein-Selbst partizipiert, „[werden] alle Wesen durch ihren schöpferischen Grund unendlich transzendiert“⁶. Darum ist die analoge Rede von Gott, der letztlich größtenteils unfassbar bleibt, andererseits ausschließlich symbolisch zu verstehen.

Jaspers weiß zwar ebenfalls wie gezeigt um einen solchen Ursprungsgrund, wenn er darauf hinweist, dass sich Existenz mit ihrer Freiheit der Transzendenz verdankt. Allerdings lehnt er es als vergegenständlichende Spekulationen ab, von diesem auch als Erkenntnisvoraussetzung irgendwelche Aussagen abzuleiten. Denn „Chiffer-Sein bedeutet nämlich immer nur Gottes Gegenwart – nicht seine Erkennbarkeit“⁷. Unbedingte existentielle Unmittelbarkeit bleibt nun einmal jeder partikularen rationalen Erkenntnis unzugänglich. Mit diesem undifferenzierten Verständnis, das Wissenschaft zu einseitig auf objektivierende Methoden einschränkt, und seiner teilweise verzerrten Sicht der Religion als heteronomer Ideologie können ihm derartige Versuche nur als anmaßende Grenzüberschreitungen erscheinen. Zu Recht weist Schüßler darauf hin⁸, dass es nicht plausibel erscheint, wenn er insbesondere die Analogia Entis als „verendlichende“

¹ Vgl. auch Schüßler (Autorität), 1995

² I, 277f.

³ PGO 249

⁴ Vgl. Schüßler/Sturm, 2007, 21

⁵ SI (2), 276

⁶ SI (2), 275

⁷ Schüßler, 2013, 41

⁸ Vgl. Schüßler, 2013, 44f.

Objektivierung Gottes und damit Götzendienst ablehnt. Impliziert doch diese das Bewusstsein genau solcher Gefahren und den permanenten Versuch, ihnen vorzubeugen. Zwar werden indirekte partikuläre Ähnlichkeiten zwischen Schöpfer und Geschöpf ausgesagt, wie sie auch die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit zum Ausdruck bringt, sie bleiben aber stets an die Überzeugung der unendlich größeren Andersheit und letztlich Unerfassbarkeit Gottes gebunden. Darum verträgt sich nach Tillichs differenzierterem Verständnis die Analogia Entis durchaus mit Kants Analyse, dass sich die Grenzen menschlich-endlicher Vernunft nicht aus eigenem Vermögen überwinden lassen. Sind doch davon Form- oder Exemplarursachen, wie sie Tillich verwendet, keineswegs betroffen. Jaspers lehnt stattdessen alle derartigen Möglichkeiten mit seiner Kant-Interpretation kategorisch und pauschal als verendliche Fixierung Gottes ab.¹

Wenn Werner Schüßler im Übrigen darauf hinweist, dass auch Barth mit einer ähnlichen Begründung wie Jaspers die Analogia Entis ablehnt, bestätigt er die Parallelen zwischen beiden, auf die ich oben genauer eingegangen bin.² Auch Barth missversteht nämlich seiner Ansicht nach die analogia entis, wenn er in ihr eine unmögliche Grenzüberschreitung sieht, weil der Mensch sich Gottes bemächtigte.³ Fasste er ihn doch unter einen gemeinsamen Seinsbegriff und schlosse auf dieser Grundlage von sich auf Gott.⁴ Schüßler hält dem entgegen, dass Gott keineswegs einem Seinsbegriff unterworfen wird, denn er selbst sei das Sein-Selbst, das esse ipsum, von dem alles abgeleitet sei. Wegen dieses Zusammenhangs seien daher Analogieschlüsse möglich. Zwar stimme ich Schüßler zu, dass Barths und Jaspers' Kritik einseitig zugespitzt erscheint, aber lässt sie sich mit dem Hinweis auf das esse ipsum tatsächlich entkräften? Dies träfe nur zu, wenn der Begriff des Seins-Selbst dem Gottbegriff tatsächlich inhärent und damit nur von ihm abgeleitet wäre. Ob das der Fall ist oder ontologische Begriffe an den religiösen Gottesbegriff herangetragen werden, das erscheint mir die entscheidende Frage zu sein. Im letzteren Fall wäre die Kritik Barths nicht widerlegt, denn dann bliebe das Sein ein ontologischer Begriff, dem der Mensch Gott unterordnen würde. Dass ich diesen Begriff einfach zum esse ipsum, also letztlich zu Gott umdefiniere, könnte dieses grundsätzliche Problem also auch nicht lösen. Meiner Ansicht nach lassen sich die Anfragen Barths und Jaspers' also nicht restlos aus der Welt schaffen. Damit aber bleibt für den Menschen in seiner endlichen Begrenztheit ein Restzweifel grundsätzlich übrig, ob die analogia entis nicht vielleicht doch menschliche Möglichkeiten und Befugnisse immer wieder auch zu überschreiten droht. Aber ist eine solche unschwellige Unsicherheit nicht auch ein notwendiger, weil heilsamer Schutz vor den Gefahren jedweder Hybris in der Gottesrede?

Unbeschadet dieser kritischen Anfragen erweist sich Tillichs Vorstellung der Partizipation durchaus als produktiv, wenn er damit die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, göttlichem Seinsgrund und Welt als Analogie von Ur- und Abbildern interpretiert. Meines Erachtens entspricht er damit zudem Paulus' Verständnis, wie es dieser in 1. Kor. 13, 12 mit sprachlichen Bildern zum Ausdruck bringt: Demnach können wir jetzt alles Transzendente nur indirekt und fragmentarisch wahrnehmen, als ob die endliche Welt für uns nur ein Spiegel wäre. Was wir darin sehen, bleibt zwar – so Paulus – weiterhin rätselhaft, aber mit diesem Bild bringt er andererseits zum Ausdruck, dass durchaus Analogien zwischen Immanenz (Abbild) und Transzendenz (Urbild) bestehen, auch wenn sie nur unvollkommen und unvollständig zu deuten sind. Dem entspricht Tillich mit seiner gemäßigten Interpretation der Analogie Entis.⁵ So bejaht er zwar die analogia entis als die unabdingbare Voraussetzung jeder Rede von Gott, lehnt es aber ab, mit ihrer Hilfe statische allgemeingültige Erkenntnisse direkt rational ableiten zu können. Aussagen über Gott seien vielmehr – wie mehrfach erwähnt – an einmalige Situationen gebunden, also von existentieller Bedeutung und darum dynamisch und symbolisch zu verstehen.⁶

Mit dieser Grenzbestimmung lassen sich Widersprüche und Probleme vermeiden, mit denen sich Jaspers oder die dialektische Theologie konfrontiert sehen, wenn sie derartige analoge

¹ Vgl. Schüßler, 2013, 45f.

² Vgl. Kapitel 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen Theologie (Seite 292)

³ Vgl. Schüßler, 2007, 37

⁴ Vgl. Ernst, 1988, 8

⁵ Vgl. Schüßler, 2007, 39

⁶ Vgl. MIV, 273f.

Erkenntnisbeziehungen ablehnen:¹ So weist Schüßler zu Recht auf Robert Spaemann hin, der Jaspers einen Widerspruch in seiner mehrfach angesprochenen Freiheitserfahrung nachweist, in der wir uns bewusstwerden sollen, dass wir uns der Transzendenz bzw. Gott verdanken: Wenn Jaspers nämlich schon Gott als den charakterisiert, der dem Menschen mit der Freiheit ein zentrales Merkmal der Personalität schenkt, warum lehnt er es ab, personale Züge auch bei Gott anzunehmen? Tillich hält dem wie gesagt plausibel entgegen, dass Gott als Grund allen Seins ebenfalls Grund des Personseins und darum nicht weniger als Person sein kann, auch wenn er ebenfalls noch unendlich viel mehr und anders sein muss.

Des Weiteren weist Schüßler auf Tillichs berechtigte Kritik an der Annahme vom verborgenen Gott hin, die Jaspers vertritt. Wenn dieser nämlich das Wort Gott benutzt, so muss er damit ein Vorverständnis verbinden. Denn dieses Wort ist für ihn offensichtlich keine völlig sinnlose Ansammlung von vier Buchstaben, die für nichts Bestimmtes stehen. Sondern es bezeichnet etwas, das für die eigentliche Verwirklichung des Selbst notwendig, also von größter existentieller Bedeutung ist. Wenn damit aber offensichtlich Sinn und sogar normative Gewichtungen verbunden sind, so liegt auch Wissen vor. Damit aber gerät Jaspers in Widerspruch zu seinem Anspruch, alles, was Gott betrifft im Verborgenen zu lassen. Warum aber soll dieses Vorwissen überhaupt in einer vorrationalen, unklaren Unbestimmtheit belassen werden? Besteht so nicht auch die Gefahr, dass irrationale unbewusste Projektionen Einfluss nehmen? Jaspers selbst scheint solchen Gefahren zwar nicht zu erliegen, er selbst weist sogar – wie gezeigt – immer wieder auf die notwendige dialektische Ergänzung der Existenz durch die Vernunft hin. Warum aber verweigert er in der Gottesfrage solche vorsichtigen vernünftigen Erwägungen, die er mit seinem Freiheitsverständnis andeutet, wenn sie konsequent von erkenntniskritischen Reflexionen begleitet werden?

Zwar ist diese Skepsis Jaspers“, wie auch Schüßler² oder Zahrnt³ bestätigen, ohne Zweifel Ausdruck seines hohen Ethos‘ und religiösen Ernstes, wenn er so die Transzendenz in ihrer Unanschaulichkeit vor Grenzübergreifen schützen will. Allerdings vernachlässigt er dabei die Gefahr, dass „der Krieg der Symbolwelten“⁴ diese Grenze keineswegs respektiert, sondern sich gerade in die verbissen frei gehaltene Leere einer solchen Unanschaulichkeit verlagern könnte, weil von dort kein Widerstand zu erwarten ist. Wie erwähnt, warnt Tillich davor, dass dämonische Ideologien und Quasireligionen in solche, von sinnlichen Symbolen entleerten Bereiche eindringen könnten.⁵

Und können Jaspers und die dialektische Theologie trotz des Eifers für die Unverfügbarkeit des Existentiell-Transzendenten bzw. die Gottheit Gottes denn überhaupt ihrem Anspruch gerecht werden? Setzen sie sich nicht vielmehr so, wenn sie die Grenze bzw. die Situation menschlicher Begrenztheit hypostasieren,⁶ paradoxerweise als Menschen in ihrer Autonomie absolut? Bleiben sie also nicht in ihren eigenen verabsolutierten, aber bedingten Voraussetzungen gefangen, wenn sie ihre Philosophie bzw. Theologie von ihrem erkenntnistheoretischen Dualismus ableiten? Insofern könnten sie nur einer Projektion der eigenen verabsolutierten Prämissen und damit dem Bedingten begegnen, was Tillich – wie im Exkurs genauer erläutert – mit einer „tatsächlichen“ Dialektik gerade überwinden will.

Zwar verfügt Tillich offensichtlich über ein differenzierteres Instrumentarium, mit dem er versucht der komplexen Realität der Religion gerecht zu werden, allerdings zeigen sich auch bei seiner Interpretation religiöser Symbole die wiederholt genannten Probleme: Steht und fällt diese doch mit seiner erwähnten Prämisse „*deus est esse*“⁷. Aber ist die Göttlichkeit des schöpferischen Seinsgrundes, der einen analogen Erkenntniszusammenhang bei der Deutung von religiösen Symbolen ermöglicht, überhaupt voraus zu setzen? Besteht dabei nicht die – auch von Duns Scotus und Jaspers gesehene und mehrfach angesprochene – Gefahr, den „synthetisch oder analytisch

¹ Vgl. Schüßler, 2013, 47

² Vgl. Schüßler, 2013, 51f.

³ Vgl. POG, 52

⁴ Schüßler, 2013, 51

⁵ Vgl. IX, 98f.

⁶ Vgl. auch: Salamun, 2006, 106

⁷ V, 131

gewonnenen Begriff des Unbedingten mit diesem selbst¹ zu verwechseln? Insistiert Jaspers darum nicht zu Recht darauf: „Ontologie ist, auch wenn sie Gott einschließt, am Ende immer Immanenzlehre, Lehre vom Bestehenden, vom Sein als Seienden, so wie es vom Menschen erkannt wird.“²

Zeigt sich nicht zudem gerade mit Tillichs Verständnis des Symbols, also des Zentrums religiöser Traditionen, zwangsläufig erneut wieder die grundsätzliche Spannung zwischen der philosophisch, ob ontologisch oder sinntheoretisch, interpretierten „Grund-“, und „Heilsoffenbarung“? Lässt sich beides überhaupt harmonisch austarieren und bruchlos verbinden?

Diese Frage drängt sich gerade gegenüber seiner Deutung des christologischen Symbols auf. Seine größtmögliche Annäherung an die Offenbarung in Christus fasst er in dem Hinweis zusammen, dass in diesem Symbol „das Unbedingt-Transzendente angeschaut werden kann“³, allerdings keineswegs unmittelbar und am historischen Jesus. Sondern es zeigt sich allein im bereits angesprochenen Paradox des Gekreuzigten, in dem sich Jesus der Bedingte, dem Unbedingten in Christus opfert. Dass also wie gesagt die bedingte konkrete Seite in Frage gestellt, indem sie ausschließlich für das unanschauliche Unbedingte transparent wird, ist somit das entscheidende Kriterium. Mit ihm sind die Angemessenheit⁴ nicht nur des Christus-Symbols, sondern jedes Symbols zu beurteilen und dämonische heteronome Verabsolutierungen – ganz im Sinne Jaspers – abzuwehren. Wenn Werner Schüßler wie erwähnt darum in diesem „Fortwirken des christologischen Paradoxes“ die Funktion „eines hermeneutischen Schlüssels zum Verständnis seines Denkens“⁵ sieht, deckt sich das ohne Zweifel mit Tillichs behauptetem Anspruch.

Doch wird er ihm tatsächlich immer gerecht, kann dieses eigentliche protestantische Kriterium⁶ tatsächlich sein kritisches Potential entfalten? Oder besteht nicht wiederum die Gefahr, dass mit Jesus von Nazareth alles Historische eliminiert und so nur das abstrakt Ungegenständliche des Christus bleibt. Einmal mehr also weist er zwar auf die eigentliche konkret-historische Offenbarung, die christliche Tradition mit ihren Symbolen, hin, die Glauben und Kirchen begründen. Mehrfach betont Tillich, dass Symbole wie gezeigt nicht vorsätzlich geschaffen werden können und in ihrer grundlegenden Bedeutung unverzichtbar sowie durch nichts zu ersetzen sind. Umso erstaunlicher ist, dass er kaum auf biblische Exegese zurückgreift, um seine systematischen Reflexionen auf sie zu gründen, sondern sich – wie oben bereits angesprochen – stattdessen zumeist um allgemeine philosophische Begründungen bemüht, die nicht direkt auf christliche Traditionen zurückzuführen sind.⁷ Erscheint seine Theologie darum nicht teilweise wie ein abstraktes philosophisches „Vorhutgefecht“ fernab der historischen Konkretheit und Personalität biblischer Inhalte oder christologischen Inkarnationsverständnisses?⁸ Wir erinnern uns u.a. an Pannenberg's Bedenken, dass theologische Aussagen, die Allgemeingültigkeit anstreben und dabei die historische Substanz der Offenbarung vernachlässigen, gefährdet sind, der Beliebigkeit oder einseitigen Willkür zu verfallen.⁹

Offensichtlich also vertritt Tillich im Gegensatz zu Jaspers' überspitzter Skepsis eine weitaus optimistischere Sicht der Vernunft in der oben erläuterten Grundoffenbarung. Vernachlässigt er aber dabei nicht eine grundlegende christliche Überzeugung, die er grundsätzlich auch teilt? Könnte doch demnach der endliche Mensch unter den Bedingungen der Existenz selbst die „Offenbarung“ niemals in vollkommen ungebrochener Eindeutigkeit, sondern stets nur zweideutig empfangen.¹⁰ Wie viel mehr gilt dies für die teilweise spekulativ anmutenden Schlussfolgerungen der „Grundoffenbarung“, die bei Tillich sogar wie mehrfach gezeigt ein Übergewicht bekommen. Gegenüber solchen kritischen Anfragen ist allerdings stets zu beachten, dass Tillichs Anliegen,

¹ Vgl. die Seiten 113, 164; Kuhlmann, 1928, 39

² G, 125

³ Vgl. V, 209

⁴ Zur Angemessenheit des Symbols vgl. auch Schüßler, 2007, 35

⁵ Schüßler (Paradoxes), 1995, 31

⁶ Vgl. VII, 80ff.

⁷ Vgl. auch Hertel, 1971, 111

⁸ Vgl. auch die Seiten 124f., 186ff., 192f.

⁹ Vgl. auch Seite 221ff.

¹⁰ Vgl. S III, 62; Schnübbe, 1985, 20

welches er mit dem „ontologischen Weg“ verfolgt, - wie mehrfach erwähnt - überaus berechtigt ist. Die genannten Risiken, die wohl grundsätzlich unvermeidlich zu sein scheinen, sind somit meiner Ansicht nach in Kauf zu nehmen: also die genannten Einseitigkeiten, wenn die unersetzlichen und unverzichtbaren, personalen und konkret-historischen Aspekte der Offenbarung gegenüber den abstrakt-philosophischen, teils spekulativen Schlussfolgerungen zu kurz kommen. Denn die bleibende Herausforderung ist nicht von der Hand zu weisen, dass der christliche Glaube seine universale Gültigkeit auch gegenüber einer allgemeinen Vernunft zu verantworten habe, die nun einmal – so Tillich - ebenfalls zu Gottes Schöpfung mit ihrem konkreten und allgemeinen Logos gehört. Er kann sich darum zu Recht nicht mit einer Kluft zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken oder Religion und Kultur wie Jaspers oder die dialektische Theologie abfinden. Können sie doch nicht zusammenhanglos nebeneinander stehen. Sondern es bleibt vielmehr eine bleibende Herausforderung für Vernunft, Theologie oder Religionsphilosophie, sie in ihren Zusammenhängen und Unterschieden aufeinander zu beziehen. Darum besteht Tillich im Gegensatz zu Jaspers und – wie gezeigt¹ - im expliziten Widerspruch zur „dialektischen Theologie“² zu Recht darauf, bei der Darstellung von unanschaulichen Glaubensinhalten die Vielfalt menschlich-kultureller Voraussetzungen, das gesamte Instrumentarium abendländischer Denktraditionen zu berücksichtigen. Dies erscheint insbesondere darum vertretbar, weil Tillich wegen seiner erläuterten „referenztheoretischen Voraussetzungen“³ sich der Grenzen, Partikularität und Relativität, jedes Ansatzes bewusst ist, seien es die Seinsspekulationen der erwähnten „franziskanischen Schule“ des 13. Jahrhunderts oder Logoslehre.

Ob eine solche relativierende Auffassung zudem als Auseinandersetzung mit dem postmodernen bzw. nachmetaphysischen Kontext gesehen werden kann, könnte sich wie gesagt als interessantes Forschungsprojekt herausstellen. Dies gilt auch für Jaspers' relativierendes „Denken in Polaritäten“.

Dabei wäre der Frage nachzugehen, ob möglicherweise metaphysische bzw. ontologische Ansätze letztlich doch unverzichtbar sind, wenn wir die traditionellen christlichen Überzeugungen von Gott, Schöpfung oder Wahrheit in ihrer universalen Bedeutung zum Ausdruck bringen und vor der allgemeinen Vernunft verantworten wollen? Zu Recht bestünden dann Tillich und Jaspers - trotz postmoderner Fragmentierung - auf dieser bleibenden Herausforderung, auch wenn die damit verbundenen angesprochenen Probleme dabei unvermeidlich zu sein scheinen.⁴

¹ Vgl. Kapitel 4.3.3.1. Exkurs: Jaspers und Tillichs Kritik an der dialektischen Theologie (Seite 292)

² Vgl. VII, 216-262

³ Vgl. Kapitel 4.3.3.2. „Denken in Polaritäten“ und „referenztheoretische Suchbewegungen“ (Seite 298)

⁴ Vgl. Mahling, 2007; Moxter, 2000

5. Vergleichendes Resümee: Die Bedeutung der Grenze für Jaspers und Tillich¹

5.1. Die Relevanz der thematisierten Grenze

Die grundlegende Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz bzw. Bedingtem und Unbedingtem bestätigte sich als entscheidende gemeinsame Herausforderung für beide Denker. Deshalb gehören sie mit ihren Werken einer Tradition an, die sich mit der Hominisation andeutet und nach bisherigem Forschungsstand ausschließlich beim Menschen und in allen menschlichen Kulturen anzutreffen ist:² Weil nämlich erst Vertreter dieser neuen Spezies mit ihrem wachsenden Bewusstsein versuchen, sich mit der eigenen Begrenztheit auseinanderzusetzen, beginnen sie mit ersten archaischen religiösen Formen ihre Endlichkeit zu transzendieren. So deutet sich bereits die spätere entwickeltere Grenzfrage nach dem Unbedingten an, mit der sich dann auch Jaspers und Tillich auseinandersetzen sollen. Ihre bleibende Relevanz zeigt sich in vielfältigen mythologischen und reflektierten Formen einer langen Entwicklung, die weiterhin anhält. Denn auch Vertreter beispielsweise der Evolutionsbiologie und Hirnforschung beschäftigen sich mit ihr. Der Zeitgenosse fühlt sich also offensichtlich ebenfalls metaphysisch herausgefordert, und zwar nicht nur zur bewussten reflektierten Stellungnahme. Sondern er sieht sich zudem mit Formen alltäglicher Transzendenz Erfahrungen bzw. sogenannter „Alltagsreligionen“ konfrontiert, die nach Deutungen verlangen. Nicht nur diese wenigen Andeutungen, sondern auch Jaspers' und Tillichs bemerkenswerten lebenslangen Reflexionen bestätigen meines Erachtens, dass die in dieser Arbeit skizzierten Grenzfragen als anthropologische Universalie aufzufassen sind. Wenn es also Ausdruck menschlicher Endlichkeit ist, sich gegenüber dieser Grenze verhalten zu müssen, dann führt die Beschäftigung mit ihr nicht nur ins Zentrum menschlicher Religiosität, sondern der *conditio humana* überhaupt. Dass Jaspers und Tillich sie nicht nur ausdrücklich bejahen und thematisieren, sondern ihr Denken größtenteils entscheidend durch sie bestimmt wird, hat unter verschiedenen Gesichtspunkten diese Arbeit verdeutlicht und damit ebenfalls die Relevanz dieses Dissertationsthemas.

5.2. Die Bedeutung der Entstehungsbedingungen

Bereits die Entstehungsbedingungen ihrer zentralen Grenzfragen erweisen sich als aufschlussreich: Entscheidend ist dabei nicht einmal, dass beide einen ähnlichen zeitgeschichtlichen Hintergrund haben, in ihrer akademischen Entwicklung Grenzgänger waren oder versuchten gegenüber positivistisch-linguistisch, phänomenologisch oder erkenntnistheoretisch verengten Positionen ihrer Zeit den Horizont abendländischer Metaphysik zurückzugewinnen. Letztlich ausschlaggebend war auch nicht, dass eine solche philosophische Universalität sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu faszinierenden Alternativen machte, nicht nur zu den genannten verengten Positionen, sondern auch zur einseitigen Theologie Karl Barths.

Als weitaus entscheidender stellten sich für Jaspers vor allem traumatische ideologische Grenzübergriffe im deutschen Nationalismus bzw. Nationalsozialismus heraus und für Tillich die unüberwindlich scheinende Aufspaltung der Wirklichkeit in Kultur und Religion mit den unerträglichen Grenzkonflikten zwischen Denken und Glauben oder einer einseitigen Autonomie und Heteronomie. Wie sich wiederholt verifizieren ließ, bestimmen solche persönlichen Grenzerfahrungen wie „negative Folie[n]“³ ihren Umgang mit der angesprochenen Grenze: Als Gegenreaktion fokussiert sich Jaspers nämlich auf ihre Unüberwindlichkeit, um die Unverfügbarkeit der Transzendenz vor Verendlichkeit und die Freiheit des Existentiell-Unbedingten vor heteronomen ideologischen Grenzübergriffen zu schützen. Tillich dagegen konzentriert sich auf grenzübergreifende Zusammenhänge, um die Aufspaltung von Wirklichkeit bzw. Bewusstsein in eine doppelte Wahrheit zu überwinden. Dass Jaspers also in der Auseinandersetzung mit der Grenze die Probleme betont, Tillich dagegen die Chancen, lässt sich als konstituierende Konstante in fast allen Aspekten ihrer Werke nachweisen.

¹ In diesem abschließenden vergleichenden Resümee werden alle bereits erwähnten Literaturhinweise nicht nochmals oder nur gekürzt aufgeführt.

² Vgl. die Zusammenfassung bei Vaas/Blume, 2012, 15ff.

³ Pannenberg, 1997, 334

Ausgehend von diesen gegensätzlichen erkenntnisleitenden Tendenzen ergab der Vergleich, dass sich diese Denker auf der Grenze als beispielhafte Antipoden erweisen. Grenzen sie doch sozusagen als Pole ein Spektrum unterschiedlicher Positionen ein, die sich mit der unvermeidlichen Grenzfrage nach dem Unbedingten auseinandersetzen. In den nächsten Kapiteln sind die herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Chancen und Probleme dieser beiden relevanten exemplarischen Positionen abschließend zusammenzufassen.

5.3. Die konstituierende Bedeutung der Grenzbestimmung

Die konstituierende Bedeutung der Grenzbestimmung zwischen unanschaulich Bedingtem und gegenständlich Unbedingtem bzw. Transzendtem ist wie gesagt in fast allen Aspekten ihres Denkens nachzuweisen. Dabei zeigen sich erstaunliche Parallelen, die in der Weite ihre Gesamtwerke sich überblicksartig skizzieren und für zukünftige vertiefende Forschungen anbieten: So bestimmt Jaspers diese Grenze zwischen „Sein“, „Ursprung eines Glaubens“, Existenz sowie Transzendenz, die in ihrer Unanschaulichkeit von der Philosophie nur indirekt mit Chiffren zu umschreiben sind, und den gegenständliche „Daseinssphären“, zu denen auch die objektivierenden Wissenschaften gehören. Tillich sieht entsprechend die Grenze zwischen Religion, Unbedingtem oder „Sein-Selbst“, für die nur eine symbolische Redeweise angemessen sein kann, und Kultur, dem Bedingten oder Seiendem, welche die Einzelwissenschaften in ihrer bedingten Endlichkeit zu erforschen haben.

So stimmen beide fast im Wortlaut überein, wenn für Jaspers sich der „Ursprung eines Glaubens“ mit seinem unbedingten Anliegen zwar in allen gegenständlich-bedingten „Daseinssphären“ verwirklichen, aber niemals völlig in ihnen aufgehen kann, weil er in seinen „Ursprüngen“ letztlich unfassbar und unaussprechlich bleibt. Für Tillich sind entsprechend „Unbedingtes“ - ob als „Anliegen“, „Sinn“ oder „Sein“ – mit allen Wissenschaften auch für Philosophie und Theologie nicht direkt zugänglich.

Diese gemeinsame grundlegende und prinzipielle Grenzbestimmung hat auch in Jaspers' Interpretation Kants und Tillichs Verständnis der Ontologie ihre Spuren hinterlassen: So „lädt“ Jaspers die Bedeutung des „Dings an sich“, das für Kant ein formaler „erkenntnistheoretischer Grenzbegriff“¹ ist, inhaltlich, metaphysisch und religiös, „auf“ und rückt es als „Sein“, „Umgreifendes“, „Transzendenz“ oder „Existenz“ ins Zentrum seines Philosophierens. Tillich setzt entsprechend die „Dignität“ des „unbedingten Sinns“ oder „Seins-Selbst“ voraus. Letzterer berücksichtigt allerdings „metaphysische Seinsspekulationen“ weitaus stärker und bewusster als Jaspers, in dessen Werk sie nur als indirekte Andeutungen erscheinen. Auch das entspräche den genannten ursprünglichen persönlichen „Schlüsselerfahrungen“, die Jaspers' grenzverschärfende Erkenntnisskepsis und Tillichs grenzüberwindende synthetische Intentionen mit verursacht haben.

5.4. Wissenschaftstheoretische Abgrenzungen

5.4.1. Gemeinsamkeiten

Diese Tendenzen zeigen sich beispielhaft in grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Abgrenzungen beider: also von Wissenschaften einerseits und Philosophie und Religion bzw. Theologie andererseits oder zwischen Natur- und Geisteswissenschaft sowie von Philosophie und Religion bzw. Theologie. Dabei wird deutlich, dass für beide wissenschaftstheoretische Reflexionen einen systematischen Stellenwert haben. Versuchen sie doch ihre fragwürdig gewordenen Positionen als Denker in der Auseinandersetzung mit den objektivierenden Wissenschaften grundsätzlich zu reflektieren. Ihre „Gegenstände“ transzendieren nämlich einerseits das Erkenntnisspektrum der Einzelwissenschaften und sind auch von Philosophie und Theologie bestenfalls indirekt zu umschreiben. Weil sie sich aber dennoch einem grundsätzlichen Erkenntnisinteresse verpflichtet fühlen, bleibt ihnen als Denker letztlich nur die Position auf der Grenze.

Andererseits sehen beide auch Gemeinsamkeiten und Abhängigkeiten zwischen Wissenschaften

¹ Salamun, 2006, 68

und Philosophie bzw. Theologie wie das ursprüngliche philosophische „Streben nach Wissen“¹, „das wissenschaftliche Fragen allererst ermöglicht (und historisch allererst ermöglicht hat)“².

Außerdem bleibt umgekehrt das bedingte oder profane Konkrete eine notwendige Voraussetzung für die Philosophie, aber auch Religion im Verständnis Tillichs, weil sie sich nur in ihm verwirklichen können, indem sie es transzendieren. Ansonsten würden sie sich in der Leere abstrakter Beliebigkeit verlieren. Die Ambivalenz, dass damit auch die Gefahren der „Zweideutigkeit“ einhergehen, die Risiken antireligiöser, areligiöser oder dämonischer Entfremdungen, ist also im Wesen der Religion selbst angelegt, ob als Profanisierung bzw. Säkularisierung oder dämonische Verabsolutierung von Bedingtem.

Beide fokussieren sich daneben allerdings stärker auf die Unterschiede, wie sie sich mit Barbours Klassifikation für das Verhältnis von Theologie (bzw. Philosophie) zur Wissenschaft weitgehend erfassen lassen, und zwar durch den „Unabhängigkeitstyp“³: Demnach geht es in den Naturwissenschaften um Partikulares, das sich annähernd wertfrei objektivieren und verifizieren lässt. Es ist darum aber nicht von solch existentieller Bedeutung wie das unbedingte Anliegen, das auf den Sinn des Ganzen ausgerichtet ist und von Philosophie oder Theologie reflektiert wird. Weil es diesen aber nur indirekt zugänglich bleibt, erreichen solche Disziplinen nicht die „Sicherheit“ objektivierenden Wissens, obwohl auch sie zwingend auf Vernunft angewiesen sind.

Darum betonen beide die grundsätzlich unauflösliche Einheit von „Vernunft und Existenz“. Denn „Existenz wird erst durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt.“⁴ Wenn beides getrennt wird, bestätigt Tillich, blieben nur gehaltlose, abstrakte Formen und formloser Stoff übrig. Also nur der eigene existentielle Standpunkt, die „Einheit von Intention auf das Allgemeine und Verwirklichung im Besonderen, dieses und nichts anderes ist Schöpfung und Geist.“⁵ In der sinntheoretischen Interpretation Tillichs, nach der sich der Sinn als das „spezifische Medium des Geistes“⁶ erweist, kann sich so im Geist die Intention des Seins verwirklichen. Dass sich im Übrigen immer wieder bestätigte, wie entscheidend für Tillich neben dem Kultur- der Sinnbegriff ist⁷, kann auch seine Aktualität ausmachen: Der wie auch immer verstandene sogenannte „cultural turn“ hat nämlich sowohl den Kultur- als auch den Sinnbegriff ins Zentrum gegenwärtiger geisteswissenschaftlicher Forschung gerückt.

Jaspers kommt Tillichs differenzierterer ganzheitlicherer Sicht teilweise nahe, wenn er weitere Grenzen und Zusammenhänge innerhalb der Geisteswissenschaft analysiert. Demnach gehen beide davon aus, dass Geist die Natur zwar als Grenze erfährt, sie für ihn aber ebenso die notwendige Voraussetzung ist. Unbegreiflich bleibt für den Geist zwar auch die Existenz, dennoch erfährt er aus ihr entscheidende Impulse. Tillich analysiert diese Zusammenhänge mit seinem typischen dialektischen Dreischritt: Versucht er doch, Einseitigkeiten zu überwinden, und zwar des Psychologismus, der „die Freiheit des Geistes vom Sein“⁸ missachtet, und des Logismus, der den Zusammenhang des Geistes mit dem Sein ignoriert. Er interpretiert diesen Zusammenhang darum als ganzheitlichen Vorgang, der sich zugleich rezeptiv und produktiv aktualisiert. Auch für Jaspers ist der Geist auf seine Objektivierungen angewiesen, in denen er sich verwirklichend versteht und verstehend verwirklicht.

Zwar deuten hier beide das ungelöste Problem an, wie geistige Prozesse einerseits durch ihre - wie wir heute sagen würden - neurophysiologischen Bedingungen beeinflusst werden, andererseits aber diese auch transzendieren und dabei eigenen (Sinn-)Gesetzen folgen können. Lösen können sie es allerdings ebenfalls nicht, weil es sich möglicherweise – wovon beide ausgehen - um unterschiedliche Dimensionen handelt, die nur mit qualitativ unterschiedlichen Perspektiven zugänglich, aber nicht direkt voneinander abzuleiten sind.

¹ P1, 323

² IV, 37

³ Vgl. Barbour, 2010, 16; vgl. auch Schüßler, 2012, 76f.

⁴ VE, 41

⁵ I, 214

⁶ Cordemann, 2011, 124

⁷ Vgl. Barth, Ulrich, 2003, 89-123

⁸ I, 211

5.4.2. Unterschiede

Tillich fokussiert sich allerdings daneben wegen seines synthetischen Interesses einmal mehr auf Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge zwischen allen Wissenschaften. Zwar ist Jasper im Anschluss an Max Weber vereinzelt auch zu solch differenzierter Einschätzung fähig. Merkt er doch am Rande an, dass nicht nur die Philosophie, sondern auch die empirischen Wissenschaften nicht völlig wertfrei sind. Demnach „würde man auf dem Stand der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion sagen, dass die Wertfreiheitsforderung nicht den Entstehungszusammenhang wissenschaftlicher Erkenntnisse (und natürlich auch nicht den Verwertungs- oder Wirkungszusammenhang) betrifft, sondern deren Begründungs- bzw. Prüfungszusammenhang.“¹ Allerdings überspitzt Jaspers ansonsten überwiegend die Unterschiede und behält dabei fast nur den Naturwissenschaften wegen ihrer Wertfreiheit die objektivierende Wissenschaftlichkeit vor, die er Geisteswissenschaften und Philosophie abspricht. Weil diese ansonsten mit fixierenden Objektivierungen die Freiheit der Existenz gefährden und Transzendenz verendlichen könnten, verabsolutiert er vorwiegend den Kontrast und die Erkenntniskepsis, und zwar durch eine kritiklose „Koppelung von Kants erkenntnistheoretischem mit Webers wissenschaftsmethodologischem Konzept“².

Daneben nimmt sich Tillichs Wissenschaftsverständnis wesentlich differenzierter aus. So versucht er z.B. bereits in seinem frühen „System der Wissenschaften“ die unterschiedlichen Disziplinen auf einen elementaren Wissensbegriff, die vielfältige Zuordnung von „Denken und Sein“ zurückzuführen. Erst auf dieser gemeinsamen Voraussetzung, die den wissenschaftlichen Anspruch aller Disziplinen zum Ausdruck bringt, verdeutlicht er ihre Besonderheit. Sie akzentuieren seine Ansicht nach nämlich nur ein einheitliches Prinzip unterschiedlich, indem sie den Anteil der Wertung bzw. „individuell-schöpferischen Form“ auf jedem Erkenntnisgebiet dem entsprechenden Erkenntnisgegenstand anpassen. Darum sind sie zwar in den Geisteswissenschaften beherrschendes Prinzip, allerdings finden sie sich auch in den Naturwissenschaften, die z.B. immer nur eine begrenzte Anzahl ihrer Gegenstände oder Methoden „subjektiv“ auswählen können. So versucht Tillich einen statischen Wissenschaftsdualismus, der den Gegensatz von wertfreier objektiver Wissenschaftlichkeit und geisteswissenschaftlich-hermeneutischer Unwissenschaftlichkeit verabsolutiert, und die negative Konnotation des Wertbegriffs in der Wissenschaft zu überwinden, wie wir sie auch bei vorwiegend Jaspers finden. Schon Zeitgenossen wie Popper stellten eine solche Sicht in Frage, indem sie zu Recht darauf hinwiesen, dass es auch in der Naturwissenschaft nur Annäherungen und kein „zwingendes“ Wissen gibt, wie es Jaspers annimmt. Selbst in Bereichen, die von der formalen Logik bestimmt werden, bedarf es der freien „schöpferischen Phantasie des Theoretikers“³. Dem scheint Tillichs ganzheitliches Verständnis von Wissenschaft als „schöpferischer Sinnerfüllung“⁴ eher gerecht werden zu können. Er deutet damit im Übrigen bereits die Thesen Thomas Kuhns über die „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“⁵ an, die qualitative Unterschiede zwischen Natur- und Geisteswissenschaft problematisieren. Überhaupt bemüht er sich um eine interessante, umfassendere und differenziertere Alternative zu einem bis heute weit verbreiteten Vorurteil, in der naturwissenschaftliche Methoden pauschal überschätzt oder sogar ideologisiert werden. Dies hat ohne Zweifel die negative Konnotation des Wertbegriffs bzw. Individuell-Schöpferischen zur Folge. Umgekehrt kann die einseitige Überschätzung wertfreier Allgemeingültigkeit weiterhin zur zunehmenden Monopolisierung naturwissenschaftlicher Methoden in Leitwissenschaften wie der Evolutionsbiologie oder den Neurowissenschaften führen.

¹ Salamun, 2006, 97; vgl. auch Grieder, 1991, 22

² Salamun, 2006, 98; Reding, 1949, 109

³ Stegmüller, 1976, 236

⁴ I, 289

⁵ Vgl. Kuhn, 1976 sowie in dieser Arbeit, Seite 65

5.5. Abgrenzung von Philosophie und Religion bzw. Theologie

5.5.1. Gemeinsamkeiten

Auch der Vergleich zwischen Jaspers' und Tillichs Religions- und Philosophieverständnis bestätigt einerseits die Gemeinsamkeit, dass die Grenze zwischen Bedingtem und Unbedingtem für beide von konstituierender Bedeutung ist und dass sie Grenzüberschreitungen grundsätzlich ablehnen. Können doch sowohl Philosophie als auch der Religion – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung –, mit ihren radikalen Fragen sich auf das Letzte ausrichten, das die Grenzen des Vorletzten transzendiert. Dieses gemeinsame „kritische Moment“ des unbedingten Anliegens relativiert alle vorletzten Ansprüche auch religiöser oder philosophischer Traditionen in ihrer Bedingtheit. So versuchen beide, Grenzüberschreitungen einer dämonischen Verabsolutierung von Bedingtem vorzubeugen, die mit heteronomen Ansprüchen die Freiheit bedrohen könnte.

Weil diese Gefahr ihrer Ansicht nach immer besteht, wenn Unbedingtes oder Transzendentes thematisiert wird, ist auch Philosophie und Theologie davor nicht gefeit. Darum bestehen sie kompromisslos darauf, dass ihre eigentlichen „Gegenstände“ immer nur in Chiffren oder Symbolen indirekt zugänglich bleiben. Diese stellen allerdings keine Einschränkungen dar, sondern Erweiterungen, weil sie über das Spektrum des endlich Gegenständlichen hinausweisen. Allerdings ist dabei strikt zu beachten, auch darin sind sich beide einig, dass die gegenständlichen Aspekte des Symbols ebenfalls von dem, auf das sie hinweisen, transzendiert und somit in Frage gestellt werden. Selbst das christologische Symbol negiert für Jaspers in seiner Ausrichtung auf den Christus mit allem Bedingten sogar den historischen Jesus. Auch bei Tillich „[verschränken] Kreuzestheologie und Symboltheorie förmlich miteinander“¹ und begründen so letztlich sein Protestantisches Prinzip. Beide stimmen darum konsequenterweise darin überein, dass Religionen nach der Aufklärung und Nietzsches Kritik niemals universal, „normgebend“ oder „letztgültig“ sein können, auch das Christentum nicht. „Aber das, wovon es Zeugnis ablegt, ist letztgültig und normgebend.“²

Und daran bleibt dieses Zeugnis bei beiden gebunden, also an die Einmaligkeit der existentiellen Situation und des historischen Kontextes mit seinem kollektiven Bewusstsein, in dem bestimmte Symbole entstehen und allein zu „Chiffren der Transzendenz“ werden oder verschwinden können. Weil sich dieses Existentielle keineswegs zur situationsunabhängigen allgemeingültigen Wahrheit abstrahieren lässt, lehnen beide Bultmanns Entmythologisierungsprogramm strikt ab. Zwar scheint Tillich mit seiner Theologie ebenfalls zu versuchen, Symbole rational, sinntheoretisch oder ontologisch, zu deuten und tatsächlich spricht er selbst von einer „halbe[n] Entmythologisierung“³. Allerdings wollen diese Reflexionen im Gegensatz zu Bultmanns Programm nicht die Ebene indirekter symbolischer Hinweise verlassen. Auch Jaspers nennt seine Reflexionen des Mythos „halb rationalisierte, halb als Geschichte erzählte Mythen“⁴. Diese verblüffende Übereinstimmung könne darin begründet sein, dass beide den späten Schelling nicht nur in dieser Hinsicht sehr schätzten.⁵

Mit ihrem existentiellen Verständnis derartiger „Wahrheiten“ setzen sie außerdem Vorstellungen der Korrelation voraus, die ebenfalls erstaunliche Parallelen aufweisen. So können philosophische Traditionen bei Jaspers oder christliche bei Tillich jetzt „erst als Antworten gehört werden auf Fragen, die jetzt gestellt werden.“⁶ Dazu gehört auch die Überzeugung, dass Transzendenz, bzw. Unbedingtes als Grund oder Ursprung des eigenen Seins von existentieller Bedeutung ist, mich also unbedingt angeht, weil ich mich mit meiner Freiheit ihm verdanke. Wenn beide so versuchen, den Gottesglauben existentiell zu interpretieren, so dass sowohl menschliche Freiheit als auch Vernunft gewährleistet bleiben, können sich meiner Ansicht nach ihre Ansätze weiterhin als aktuell erweisen. Weil für den endlichen Menschen solche Antworten allein existentiell zugänglich sind, lassen sie sich niemals durch reproduzierbare „allgemeingültige“ Information oder Dogmen fixieren. Darum will Jaspers einen unsicheren Schwebezustand auf der Grenze einnehmen und sich mit seinem

¹ Barth, Ulrich, 2011, 20

² S I(2), 163

³ SII, 36

⁴ W, 633

⁵ Vgl. Klein, 1973, 159-162

⁶ WG, 65; vgl. auch Schüßler, 1998, 265

Denken in Polaritäten nur „unbestimmt und in Gegensätzlichkeiten“¹ äußern. Auch bei Tillich finden wir solche Mehrdeutigkeiten, sogar Widersprüche, die ebenfalls teilweise große begründungstheoretische Herausforderungen darstellen. Sie sind insbesondere in der Vielfalt seiner Ansätze begründet wie dem sinntheoretischen, ontologischen, existenz- oder lebensphilosophischen und idealistischen. Diese „referenztheoretische“ Deutung weist einige Parallelen zu Jaspers' Verständnis auf und könnte die Ungereimtheiten einer solchen Vielfalt plausibel erklären. Versucht er doch so, seine denkerischen Suchbewegungen, Ansätze und Begründungen immer wieder neu zu adaptieren und transformieren. Denn sie bleiben in ihrer endlichen Begrenztheit ähnlich wie bei Jaspers grundsätzlich hinter ihrem unbedingten „Ermöglichungsgrund“ und „Erkenntnisgegenstand“ zurück.

Dieser selbstkritischen Tendenz könnten beide die größten Stärken ihrer Werke verdanken, also sowohl das herausgearbeitete ideologiekritische Potential und Freiheitsbewusstsein als auch der universale Reichtum ihrer Werke, die fast das gesamte Spektrum abendländischer Traditionen berücksichtigen. Weil hinter dieser dialektischen Zuordnung die genannte durchgehende Intention erkennbar ist, sind ihre Werke keineswegs von unüberbrückbaren Brüchen geprägt, sondern von einer kontinuierlichen Entwicklung. Die Unterschiede nehmen sich darum eher wie verschiedene Akzente oder Aspekte des Gesamten aus.

Dass sich dabei dennoch die Vielfalt ihrer Ansätze wechselseitig relativieren, macht meines Erachtens zumindest ihre Neuzeitlichkeit aus. Weil sie dabei trotzdem an ontologischen Grundlagen festhalten, könnten sie sich – wie gesagt - vielleicht sogar als Alternativen zu einem postmodernen, postmetaphysischen Deutungspluralismus eignen. Denn lässt sich die universale Bedeutung der christlichen Botschaft, die Tillich annimmt, nur mit subjektivem Deutungshandeln zum Ausdruck bringen? Solchen Fragen könnte ein weiterführendes Projekt nachgehen.

Bei aller Relativierung überlieferter Überzeugungen weiß allerdings nicht nur Tillich, sondern auch Jaspers, dass Philosophie aus Traditionen entstanden ist, zu denen insbesondere die Religion gehört und auf die sie notwendig angewiesen bleibt. Verdankt sie ihr doch mit dem Wissen um existentielle Freiheit und Transzendenzbezug die eigene Substanz. Er ist sogar zum Zugeständnis einer produktiven Wechselbeziehung bereit, die Tillichs „Kulturtheologie“ sehr nahe kommt: Denn „Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.“²

5.5.2. Unterschiede

Diese Gemeinsamkeiten sind zwar von grundsätzlicher Bedeutung, andererseits überwiegen die bekannten Unterschiede, welche sich aus der konstituierenden Grenzbestimmung ergeben. Jaspers leitet davon nämlich ähnlich wie bei seinem Wissenschaftsverständnis zumeist eine pauschalere dualistische Sicht ab, welche im Widerspruch zu seiner teilweise behaupteten Wertschätzung religiöser Traditionen steht. Darum konfrontiert er eine oft anmaßend und dogmatisch-heteronom erscheinende Religion mit dem Freiheitsideal der bescheideneren Philosophie. Unterstellt er doch der Religion, Gott pauschal unangemessen mit einer angemäßen „Leibhaftigkeit“ zu verendlichen, also Götzendienst zu betreiben. Weil er also höchstens Existenzerhellung für möglich hält, besteht er letztlich auf der völligen Verborgenheit Gottes. Tillich dagegen bleibt auch mit seinem Symbolverständnis nicht bei Jaspers' grenzverschärfenden „Chiffren“ stehen, die letztlich ins Leere laufen. Sondern er geht mit seiner dynamischen Dialektik darüber hinaus, indem er auch das positiv gegebene Sakramentale berücksichtigt. Einerseits wendet er also wie gesagt die religionsinterne biblische Kritik an der Vergegenständlichung, die für ihn „der Pulsschlag der Religion [ist]“³ und die Jaspers größtenteils vernachlässigt, auch auf die bedingte Seite des Symbols an. Andererseits sucht er nach dem, was die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausmacht und darum für ihn vertretbare Aussagen über Gott begründen könnte: Und er findet es im schöpferischen Grund des unbedingten Sinns oder Seins selbst - eine Überzeugung, die er seit seiner Schelling-Dissertation

¹ P1, 322; vgl. auch Schüßler, 2015, 182

² RA, 358

³ I, 383

vertritt. Demnach haben Wirklichkeit und Vernunft mit ihren ontologischen Strukturen wie überhaupt alles letztlich im Sein-Selbst ihren Ursprung und gründen in ihm bzw. partizipieren an ihm.¹ Darum hält Tillich einerseits anhand endlich-bedingter Ausschnitte des Seins im Gegensatz zu Jaspers analoge Rede von Gott möglich, wie er sie in den genannten spekulativen Ansätzen der „franziskanischen Schule“ des 13. Jahrhunderts, Logoslehre oder Analogia Entis verwirklicht sieht. Weil alles aber nur endlich am Sein-Selbst partizipiert,² ist die analoge Rede von Gott, der größtenteils unfassbar bleibt, andererseits ausschließlich symbolisch, also als indirekter Hinweis, und ohnehin immer nur dynamisch existentiell zu interpretieren. Dieses differenziertere Verständnis der klassischen Analogia Entis erweist sich angesichts der ambivalenten Komplexität dieser Zusammenhänge einmal mehr Jaspers' vereinfachendem Dualismus überlegen, der solche Ansätze pauschal als spekulative Grenzübergreife ablehnt. Wenn Tillich dagegen die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, göttlichem Seinsgrund und Welt als Analogie von Ur- und Abbildern interpretiert, entspricht er im Übrigen sogar Paulus' Verständnis. Beschreibt dieser doch in 1. Kor. 13, 12 die Welt mit dem Bild eines Spiegel, in dem das transzendente Urbild – wenn auch nur unvollkommen rätselhaft - erkennbar ist.

5.6. Ideologiekritische Abwehr von Grenzüberschreitungen

Trotz ihrer metaphysischen Ausrichtung, mit der sie eine zu ihrer Zeit vernachlässigte relevante anthropologischen Universalie aufgreifen, weist ihr Denken ein stets aktuelles erkenntnis- und ideologiekritisches Potential auf. Letzteres teilen sie mit den berechtigten Anliegen einflussreicher Zeitgenossen wie Adorno, Horkheimer, Albert oder Popper in der Philosophie und Karl Barth in der Theologie. Bei allen Unterschieden haben diese Philosophen mit Jaspers und Tillich den Kampf gegen heteronome Absolutheitsansprüche eines dogmatischen Denkens gemeinsam, das die Freiheit bedroht. Mit Karl Barth stimmen sie im Eifer für die unverfügbare Souveränität der Transzendenz bzw. Gottes überein. Diese Grenzmarkierungen beider bleiben bis heute effektive Mittel, die Möglichkeiten, aber auch Beschränkungen der Vernunft in Philosophie, Religion und Wissenschaft im Vergleich zu bestimmen und so Vernunftfeindlichkeit bzw. Irrationalismus ebenso vorzubeugen wie „Wissenschaftsaberglauben“ bzw. Vernunftideologien.

Als Schattenseite dieses ideologiekritischen Grenzbewusstseins kann sich bei Jaspers die Unüberwindlichkeit genannter Erkenntnisgrenzen zum Selbstzweck verabsolutieren. Der Kampf für die Unverfügbarkeit von unbedingtem existentiellen Anliegen und Transzendenz könnte also ebenfalls dogmatische Züge annehmen und nun wiederum die Freiheit gefährden. Ohnehin verwickelt sich Jaspers mit seiner radikalen Skepsis in Widersprüche. Kann doch auch er nicht völlig auf Essentielles bzw. Doktrinäres verzichten wie die Überzeugung, existentielle Freiheit verdanke sich der Transzendenz.

Warum aber soll ein solches religiöses Vorwissen überhaupt in einer vorrationalen Unbestimmtheit belassen werden? Besteht er doch selbst auf der notwendigen dialektischen Ergänzung der Existenz durch die Vernunft. Warum verweigert er dann in der Gottesfrage vorsichtige vernünftige Erwägungen, begleitet von erkenntniskritischen Reflexionen? Zwar ist Jaspers' Skepsis Ausdruck eines hohen ideologiekritischen Ethos' und religiösen Ernstes. Allerdings vernachlässigt er dabei die Gefahr, dass „der Krieg der Symbolwelten“³ diese Grenze keineswegs respektiert und darum unbewusste irrationale Projektionen gerade in eine solche verbissen frei gehaltene Sinnleere eindringen könnten. Wie erwähnt, warnt Tillich davor, dass dämonische Ideologien und Quasireligionen solche, von sinnlichen Symbolen entleerten Bereiche besetzen könnten.⁴ Denn – wie auch Jaspers eigentlich weiß – „das menschliche Bewußtsein *kann nicht umhin, etwas absolut zu setzen*, auch wenn es nicht will.“⁵

Darum ist zwar auch für Tillich der Kampf gegen dämonische Grenzüberschreitungen zentral. Im Unterschied zu Jaspers berücksichtigt er allerdings mit seinem Religionsverständnis von Anfang an

¹ Vgl. SI (2), 276

² Vgl. SI (2), 275

³ Schüßler, 2013, 51

⁴ Vgl. IX, 98f.

⁵ P1, 250; vgl. auch Schüßler (Mythos), 2015, 196f.

– wie sich immer wieder bestätigte – daneben grenzüberschreitende Zusammenhänge zwischen dem Unbedingtem und Bedingtem. Damit versucht er, auch den Bereich, vor dessen Grenze Jaspers kapituliert, mit den genannten Ansätzen und ideologiekritischer Bescheidenheit auszuloten. Will er doch zu Recht dieses Sinnvakuum nicht kampfflos dämonischen Quasireligionen überlassen, auch wenn er sich dabei Risiken aussetzt, die – wie immer wieder gezeigt – nicht völlig zu beherrschen sind.

5.7. Zwischen Vernachlässigung und Verabsolutierung von Erkenntnisgrenzen

Zwar kann auch Tillich die – wohl ohnehin grundsätzlich unmögliche – grenzübergreifende Synthese zwischen dem Unbedingten und bedingter Kultur oder Glauben und Denken nicht gelingen. Allerdings unternimmt er wenigstens den Versuch, mit seinem „weiteren Begriff“ der Religion der Aufspaltung in eine „doppelte Wahrheit“ vorzubeugen. Außerdem will er mit dem theonomen „dritten“ Weg zwischen Unter- und Überschätzung des Menschen den Grenzkonflikt zwischen religiöser Heteronomie und einseitiger kultureller Autonomie überwinden. Zusammen mit dem Verständnis des „Lebens“ in seiner „vieldimensionalen Einheit“¹ und seinen Grenzkonflikten der Zweideutigkeit verfügt Tillich meiner Ansicht nach damit über Grundlagen, mit denen sich ungeahnte produktive Zusammenhänge selbst zwischen konträren Positionen über fast alle Epochen hinweg aufzeigen lassen. Dabei kommt seine faszinierende Universalität zum Tragen, die mit verschiedenen Aspekten christlicher Tradition, philosophischen Ansätzen, Wissenschaften, Künsten oder gesellschaftspolitischen Fragen fast alles zu umfassen und integrieren scheint. Bietet nicht zudem der Gottesgedanke des „Seins-Selbst“ eine faszinierende Lösung, die sowohl dem Trennenden der Grenze, der transzendenten Souveränität Gottes gegenüber allem Endlich-Bedingten, gerecht wird als auch dem Verbindenden, der Partizipation alles Endlich-Bedingten am „Sein-Selbst“.

Gerade wegen solcher Voraussetzungen erweist sich Tillichs dynamisch-dialektisches Religionsverständnis gegenüber Jaspers' teilweise verengtem und statischem Dualismus überlegen. Kann es doch der ambivalenten Komplexität religiöser Wirklichkeit eher gerecht werden, weil es das „Essentialbild“ der Religion unterscheidet von der Realsituation der „Zweideutigkeit“ in ihrer unvermeidlichen Dialektik des sich bedingendem Profanen und Heiligen. Damit lassen sich Grenzüberschreitungen, also vordergründige Aufspaltungen oder dämonische Verabsolutierungen von Bedingtem, entlarven und differenziert von angemessenen Erscheinungsformen unterscheiden. Diese nach wie vor faszinierenden, vielleicht aber zu umfassenden und perfekt aufgehenden Synthesen provozieren andererseits die genannten kritischen Anfragen, denen auch Jaspers größtenteils zustimmen könnte. Sie sind hier in einer Auswahl zu resümieren:

Ein solches „endgültiges“ System könnte nämlich „dämonisch“ werden [...], indem es alle Gedanken sich einverleiben kann. Das System könnte so zur verhüllenden Ideologie werden.“² Ist aber eine universale systematisierbare Einheitlichkeit der konkreten Wirklichkeit in ihrer unüberschaubar sperrigen Vielfalt nicht nur zum Preis einer zur Abstraktion verdünnten Begrifflichkeit zu haben? Kommt Tillich darum manchmal nicht über programmatische abstrakte Skizzierungen hinaus. Gründet sein System nicht auch deshalb überwiegend in systematisierbaren idealistischen, sinntheoretischen oder ontologischen Voraussetzungen, denen Jaspers wegen der Gefahren heteronomer Absolutheitsansprüche grundsätzlich misstrauen würde? Darum müsste es Letzterem ebenfalls zu Recht fragwürdig erscheinen, dass der unbedingte Sinn oder das ontologisch angelegte Sein-Selbst bei Tillich unversehens religiöse Bedeutung bzw. Göttlichkeit erlangt.³ Allerdings kann sich auch Jaspers selbst mit seinen metaphysisch aufgeladenen Begriffen des Seins, Umgreifenden oder der Transzendenz dieser Kritik nicht völlig entziehen, auch wenn er in dieser Frage ungleich zurückhaltender ist.

Droht bei Tillich im Rahmen der Korrelation nicht zudem eine Präjudizierung der christlichen Antwort, die eigentlich in der kontingent-historischen Selbstoffenbarung Gottes begründet sein

¹ S III, 136

² Elsässer, 1973, 241

³ Vgl. Weischedel, 1961, 36; Hertel, 1971, 167

müsste? Bezeichnet Tillich doch Gott in Korrelation zur menschlichen Frage nach der Überwindung von Sinnlosigkeit oder Nichtsein als letzten Sinn oder dem „Sein-Selbst“. Pointiert hat - durchaus im erkenntniskritischen Sinne Jaspers - „bereits Duns Scotus anhand dieses Problems scharf den Unterschied zwischen theologischer und metaphysischer Gotteserkenntnis hervorgehoben [...]: ‚Gegenstand der Metaphysik ist nicht Gott [...], sondern das Sein [...]. Der Begriff des unendlichen Seins ist der höchste uns zugängliche Begriff von Gott, aber dennoch unvollkommen, weil wir durch ihn Gott nicht in seiner absoluten Einmaligkeit, sondern durch Allgemeinbegriffe erkennen‘“¹. Während Tillich – wie sich zeigte - die kritische Funktion der Philosophie, insbesondere der Ontologie für die Theologie zu Recht immer wieder betont, erinnert Duns Scotus hier auch an die ebenfalls notwendige Korrektur der Philosophie durch die Theologie, deren offenbarungstheologischer Begründung Jaspers als Philosoph zwar misstrauen würde. Ihrer erkenntniskritischen Intention allerdings könnte er wohl zustimmen.

Im Denken Tillichs dagegen wird das spezifisch christliche Verständnis, zu der auch biblische Exegese notwendig gehört, durch seine offensichtlich priorisierten philosophischen Ansätze unbeabsichtigt in den Hintergrund gedrängt. Ohne die christologische Begründung der Theologie in einer Offenbarung von konkret-historischer Einmaligkeit droht aber so - trotz des Eifers für die Transzendenz Gottes - seine Theologie nicht über die Selbstreflexion religiöser Subjektivität hinauszukommen. Dies gilt allerdings auch für Jaspers Philosophie, wenn er sich mit seinen „Gegenständen“, Transzendenz und Existenz, um ihrer Unverfügbarkeit willen völlig von jeglicher Erkenntnis abkapselt. Damit begnügt er sich jedoch im Unterschied zu Tillich, der glaubt, dass Gott die letzte Wirklichkeit in allem Seienden und so die transzendente Einheit der diesseitigen Vielfalt sei. Jaspers dagegen könnte darin nur einen abstrahierten allgemeingültigen Gottesbegriff sehen und damit eine Grenzüberschreitung, die er lebenslang bekämpft: Gott nämlich mit Allgemeinbegriffen zu verendlichen, also zum Götzen zu machen.

Andererseits weist Tillich am Ende seines Lebens im Widerspruch dazu nochmals darauf hin, übrigens ein weiterer Beleg für seinen referenztheoretischen Ansatz, dass die eigene christliche Tradition auch für ihn unverzichtbar ist. Denn nur sie kann – wie er in dem erwähnten berühmten Zitat bekräftigt - auf das existentiell Unbedingte hinweisen: „Der Weg zu diesem Ziel ist nicht die Preisgabe der eigenen religiösen Tradition um einer universalen Idee willen, die nichts als eine Abstraktion wäre. Der Weg führt vielmehr in die Tiefe der eigenen Religion. [...] In der Tiefe jeder lebendigen Religion gibt es einen Punkt, in dem die Religion als solche ihre Wichtigkeit verliert und das, worauf sie hinweist, durch ihre Partikularität hindurchbricht, geistig Freiheit schafft und mit ihr eine Vision des Göttlichen, das in allen Formen des Lebens und der Kultur gegenwärtig ist.“²

Außerdem betont er immer wieder die letztgültige normative Bedeutung der Christologie, es erscheint allerdings als fraglich, ob ihr begründendes oder zumindest kritisches antidämonisches Potential tatsächlich zum Tragen kommt, wenn sich selbst die sperrige Konkretion der Fleischwerdung wie gezeigt mit seiner dominanten philosophischen Interpretation zum abstrakten Begriff ihres Prinzips in seinem System zu verflüchtigen scheint. Mit einer solchen spekulativen Lehre wäre im Übrigen auch die entscheidende Übereinstimmung mit Jaspers hinfällig, dass gerade durch die Negierung Jesu der „Halt an dem ganz Unfaßlichen“³ in Christus transparent wird.

5.8. Zwischen Verallgemeinerung und Konkretheit

Was Tillich u.a. auch mit der erläuterten Logoslehre intendiert, kann exemplarisch für sein Gesamtvorhaben stehen, sogar für jedes systematisch-theologische Vorhaben überhaupt: nämlich für den genannten berechtigten Anspruch, das konkret Geschichtliche der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in seinen universalen Zusammenhängen und Ansprüchen immer wieder neu zum Ausdruck und Sprechen zu bringen⁴. Und dabei ist es unvermeidlich, sich auch eines Systems

¹ Wenz, 1979, 315f.

² V, 98; vgl auch Schmitz, 1990, 120-124

³ GP, 207

⁴ Vgl. z.B Huber, 1977, 240

allgemeiner Begriffe zu bedienen.¹

Auf die damit verbundenen wissenschaftstheoretischen Aspekte wurde ebenfalls hingewiesen: also auf die von Stachowiak analysierten notwendigen „Verkürzungsmerkmale“², wenn wir uns in der unüberschaubaren Komplexität der Wirklichkeit auf wenige relevante, exemplarische Merkmale beschränken, um so - auf Kosten von Einzelheiten zwar - Zusammenhänge transparent zu machen. In der Spannung von „individualisierender und generalisierender Begriffsbildung“³ sieht Tillich darum selbst eine der entscheidenden Herausforderungen seines „Systems der Wissenschaften“ von 1923 und ihre Überwindung ist für ihn sogar „weitaus das Wichtigste in der gegenwärtigen Systematik“⁴. Wie also ist in der Theologie die Spannung zwischen dem kontingent-konkreten Geschichtlichen mit seinen personalen Aspekten und der Notwendigkeit abstrakter begrifflicher Zusammenhänge auszuhalten, ohne einer einseitigen Auflösung zu erliegen. Denn „Historisch-Faktisches lässt sich nicht in Notwendiges auflösen.“⁵, weshalb letztlich keine christliche Theologie möglich ist, welche die „Überlegenheit der Geschichte über den Begriff“⁶ und insbesondere auch biblische Exegese ignoriert. Weil es Jaspers ebenfalls für unmöglich hält, die historische Einmaligkeit existentiellen Transzendenzbezugs zu verallgemeinern, könnte er diesen erkenntniskritischen Aspekt christlicher Theologie nachvollziehen: also dass jede theologische Systematik die Universalität der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit missverstehen würde, wenn sie versuchte, sie in überzeitlicher Allgemeingültigkeit zu fixieren.⁷ Sind doch solche metaphysisch dominierten Entmythologisierungsversuche, wie die gesamte Geistesgeschichte belegt, regelmäßig unweigerlich zum Scheitern verurteilt.⁸ Die Universalität christlicher Lehre besteht stattdessen gerade darin, „daß diese Wahrheit für uns zeitlich ist und deshalb für jede Zeit neu ausgelegt werden muß.“⁹ Dass dieser immer wieder angesprochene existentielle Aspekt jeder Offenbarungs- bzw. Glaubenswahrheit unverzichtbar ist, um heteronome Wahrheitsansprüche abzuwehren, könnte Jaspers ebenfalls ohne Zweifel zustimmen. Hier zeigt sich also auch bei Tillich ein starkes Gegengewicht zu den genannten abstrakten, metaphysisch-verallgemeinernden Tendenzen.

Dass Letztere nicht völlig frei von Heteronomie sind, zeigt sich besonders deutlich in Tillichs problematischem Verständnis des „göttlichen Lebens“: also dass Gott durch den Logos die Welt und mit ihr sich selbst erschafft, was die dialektische Entwicklung von Schöpfung (Essenz) über Entfremdung (Existenz) zur Erlösung („Essentifikation“)¹⁰ zur Folge hat. Ein solches System göttlichen Lebens als universaler dialektischer Prozess scheint zwar faszinierende Zusammenhänge aufzuzeigen. In seiner zwangsläufigen Essentifikation¹¹ allerdings könnte es auch Jaspers Vorbehalte gegenüber der Offenbarungsreligion bestätigen: Stellte sich doch einmal mehr als geschlossene heteronome Ideologie heraus, die sowohl Gott verendlicht als auch den Menschen zum Mittel und Medium des göttlichen Prozesses degradiert und so in seiner Unverfügbarkeit und existentiellen Freiheit bedroht.¹²

Damit zieht Tillich zwar einerseits selbst Kierkegaards Kritik auf sich, die sich genau gegen diese Missachtung der existentiellen Situation richtet, andererseits aber schließt er sich ihr wie Jaspers auch ausdrücklich an. Bildet doch die anthropologisch-existentielle Fundierung seines Denkens, die - wie diese Arbeit nur andeuten kann - gerade die Freiheit berücksichtigt, ein starkes Gegengewicht zu diesen problematischen spekulativ-idealistischen Tendenzen. Dies gilt auch für seinen Versuch in den Prolegomena zur „Systematischen Theologie“, seine Christologie mit einer

¹ Vgl. Pannenberg, 1973, 422

² Vgl. Stachowiak, 1973, 131ff.

³ I, 138

⁴ Vgl. I, 138

⁵ Pannenberg, 1973, 434

⁶ Pannenberg, 1973, 423; vgl. auch Welte, 1977, 337

⁷ Vgl. Huber, 1977, 141

⁸ Vgl. Pannenberg, 1973, 424; Weischedel, 1961, 46

⁹ Huber, 1977, 141

¹⁰ Vgl. SIII, 475

¹¹ Zum Problem des notwendig erscheinenden Prozesses göttlichen Lebens vgl. z.B. Seite 149

¹² Vgl. Seigfried, 1978, 110; Zahmt, 1980, 372

ideologiekritischen Kreuzestheologie zu fundieren, die auch sein wichtiges Symbolverständnis entscheidend geprägt hat.¹

Einmal mehr zeigt sich, dass Tillichs entscheidende Stärken seine produktiven Synthesen sind, mit denen er grenzübergreifende (Erkenntnis-)Zusammenhänge aufzeigt. Zugunsten ihrer Abstraktheit vernachlässigt er allerdings teilweise die existentielle und religiöse Konkretheit sowie die Unverfügbarkeit des Unbedingten, die Jaspers dagegen mit seiner grenzverschärfenden Ideologiekritik ernster als Tillich nehmen kann. Zugunsten dieser entscheidenden Stärke vernachlässigt er allerdings grenzübergreifende (Erkenntnis-)Zusammenhänge.

Damit bestätigt sich, dass die Spannungen zwischen philosophischer Verallgemeinerung und existentiell-religiöser Konkretheit sich nicht völlig auflösen lassen. Tillichs reagiert darauf - referenztheoretisch interpretiert - mit der Vielfalt seiner fragmentarischen Ansätze, Jaspers mit seinem „Denken in Polaritäten“.

5.9. Zwischen dynamischer Dialektik und statischem Dualismus

Zwar besteht Jaspers explizit auf seiner Erkenntniskepsis, allerdings droht er, sie zum heteronomen Dogma zu verabsolutieren und damit sein „Denken in Polaritäten“ zu vernachlässigen. So kapselt er sich mit dem Bedingten wie in der dialektischen Theologie vom Transzendenten ab und bedroht erst Recht existentielle Freiheit und Unverfügbarkeit der Transzendenz. Tillich hat Barth genau das vorgeworfen, dass seine „Dialektische Theologie“ gar nicht dialektisch sei, weil sie in einer Orthodoxie des unvereinbaren Gegensatzes zwischen Gott und Mensch erstarrt.² Trifft diese Kritik nicht auch auf Jaspers zu, wenn er mit der menschlichen Begrenztheit seine eigene anthropozentrische Sicht hypostasiert, anstatt sie angesichts göttlicher Möglichkeiten tatsächlich zu relativieren. Dann aber müsste er den dialektischen Schritt vom negativen zum positiven Paradox vollziehen, wie er nach christlichem Verständnis in Offenbarung und Glaube angelegt ist. Von Offenbarung zu sprechen, hat nämlich nur Sinn, wenn sie – so Tillich – zwar keine menschliche, aber eben eine göttliche Möglichkeit ist. Dass Jaspers von existentieller Freiheit redet, die sich der Transzendenz verdankt, oder vom Geschenk existentieller „ewiger Gewißheit“³, weist darauf hin, dass er von ähnlichen essentiellen Voraussetzungen ausgeht. Er weigert sich aber strikt, davon Erkenntnisse abzuleiten, um der Gefahr heteronomer Ideologisierung vorzubeugen. Damit aber stoßen wir immer und immer wieder auf seinen statischen Dualismus, mit dem er wie gesagt seinem Denken in Polaritäten widerspricht. Tillich dagegen bleibt seiner referenztheoretischen Position treu, wenn für ihn die dynamische Dialektik darin besteht, dass Offenbarung und damit eigentlich auch Jaspers Geschenk „ewiger Gewißheit“ zwar erkennbar sein müssen. Sie gehen aber in mitteilbaren Inhalten des Glaubens bzw. der Existenz niemals endgültig auf, sondern transzendieren diese immer auch und stellen sie in Frage. In dem religiösen „Symbol“ der „Gnade“ oder der philosophischen „Chiffre“ des „Geschenks“ zeigen sie ihren Charakter transzendenter Unverfügbarkeit. Mit ihren bedingten Aspekten allerdings sind sie wissenschaftlicher Rationalität zugänglich. Von Offenbarung oder Gewissheit zu sprechen, wäre nämlich sinnlos, sogar zynisch, wenn sie nicht mit evidenten Erkenntnissen einhergingen – auch wenn diese nur begrenzt und letztlich unverfügbar bleiben gegenüber dem, was sie unendlich transzendiert.

Gewinnt der negative der beiden Pole dagegen ein Übergewicht, droht Erstarrung entweder im Scheitern (bei Jaspers) oder in Supranaturalismus und Orthodoxie (bei Barth). Eine nicht nur proklamierte, sondern wirklich durchgeführte dynamische Dialektik der kritischen und positiven Paradoxien bzw. eines Denkens in Polaritäten beugt demgegenüber der dogmatischen Verfestigung religiöser oder existentieller Wahrheit vor - ein Anliegen, in dem sich Tillich, „früher“ Barth und Jaspers im Grunde einig sind. Nur Tillich allerdings geht den entscheidenden dialektischen Schritt weiter. Er versucht nämlich zu Recht in immer neuen referenztheoretischen Suchbewegungen, deren Begrenztheit er voraussetzt, die universale Gültigkeit des christlichen Glaubens gegenüber einer allgemeinen Vernunft zu verantworten. Gehört sie doch ebenfalls zu Gottes Schöpfung und

¹ Vgl. Kapitel 4.3.3.3. Indirekte Redeweise: Jaspers' Chiffren und Tillichs Symbole (Seite 301)

² Vgl. VII, 216-225

³ P2, 20

ist sogar durch ihre Gottesebenenbildlichkeit ausgezeichnet, was auf Zusammenhänge oder Anknüpfungsmöglichkeiten zwischen ihr und der Offenbarung hinweisen könnte - auch wenn dabei die genannten Widersprüche und Einseitigkeiten solcher Spekulationen unvermeidlich zu sein scheinen.

6. Perspektiven für die Weiterarbeit

Sind es nicht – oben geäußerte Vermutung sei hier wiederholt – oft gerade die Grenzen eines ambitionierten, teils spekulativen Werks, die über sich hinausweisen, in ihrer unabgeschlossenen herausfordernden Offenheit Neues anregen? Kann dagegen der bescheidene „Realist“ wie Jaspers, der im Bewusstsein seiner begrenzten Möglichkeiten vorbeugend auf dem Machbaren beharrt, solche anregenden Impulse aussenden, wie es Tillich gelingt? Bietet Letzterer nicht deshalb, weil er sich in neue Horizonte vorwagt, was vielfältige, auch kritische Fragen aufwirft, weitaus mehr Innovationspotential, Herausforderungen zur Weiterarbeit? Trillhaas wendet daher zu Recht resümierend „die schöne Formel von M.J.J. Merleau-Ponty in einer gewissen Variation auf Tillich an [...]: So viel Tillich auch gesagt und geschrieben hat, das Ungesagte, Ungeschriebene, eben der Schatten, ist nicht minder groß und vielfältig. Und das ist's, was in die Zukunft weist und neue Aufgaben in sich birgt.“¹

Dies ist insbesondere darin begründet, dass er die genannten universalen Synthesen wagt und so mit seinem System faszinierende Einsichten in ungeahnte Zusammenhänge über alle Grenzen hinweg bietet wie zwischen Religion und Kultur oder philosophischen Ansätzen und christlichen Traditionen. Andererseits stellte sich einem immer wieder die Frage, ob diese universale Einheitlichkeit einer Wirklichkeit in ihrer unüberschaubar sperrigen Vielfalt nicht teilweise nur zum Preis einer bis zur äußersten Abstraktion verdünnten Begrifflichkeit zu haben ist. In solchen Fällen kommt er darum nicht über programmatische Skizzierungen hinaus, die erst noch einer konkreten Durchführung bedürfen. Wäre es daher nicht eine lohnende Aufgabe, solche programmatischen Ansätze wie beispielsweise seine Kulturtheologie aufzugreifen und anhand konkreter kultureller Erscheinungsformen zu verifizieren?

Auch Jaspers Werk bietet Leerstellen, auf denen er allerdings wegen seiner erläuterten radikalen Erkenntnisskepsis dezidiert besteht. Auch wenn er sich bewusst dagegen verwahren würde, böten sich dennoch respektvolle Versuche an, sie zu füllen. Erweisen sich doch viele seiner Erläuterungen zur Existenz oder Transzendenz, wie auch die Forschung bestätigt, „in einem viel größerem Ausmaß rationalen Überlegungen zugänglich als er dies aus seiner verengten Auffassung von Rationalität heraus zugestehen bereit ist.“² Können sich deshalb solche verschiedenen Wege des Erkennens bei sorgfältiger methodischer Unterscheidung nicht auch zu einer Synthese „metaphysischen Denkens“ und „analytischer Methodenpräzision“³ sinnvoll ergänzen?

Wenn also z.B. die Gegenstände der Welt „Erscheinungen“ sein sollen, in denen sich das eine Sein zeigt, was Jaspers voraussetzt, dann müssten diese Erscheinungen von Sein Rückschlüsse auf dieses Sein ermöglichen. Wären sie dagegen bloße Chimären, würde sich der Begriff „Erscheinung“, der einen solchen Zusammenhang zum Ausdruck bringt, erübrigen. Diesen Zusammenhängen, wie sie Jaspers umkreist, nachzugehen, erscheint mir als eine sinnvolle Herausforderung für zukünftige Forschungen. Er selbst deutet diesen Ausweg im Gegensatz zu seiner überwiegend vertretenen dualistischen Erkenntnis-Skepsis an. Denn – so seine überraschende Begründung - das „Umgreifende ist nicht ein anderes, schlechthin unzugängliches Sein, sondern in der Erscheinung für uns gegenwärtig, daher durch sie hindurch indirekt spürbar zu machen“⁴.

Dies gilt noch offensichtlicher für Jaspers fragwürdige Unterscheidung von „möglicher“ und „wirklicher Existenz“, die beide völlig unerfassbar sein sollen: Schließlich gehört die Existenz zum Menschen, mit dem sie also auch etwas zu tun haben dürfte, und zwar nicht nur mit dem einmaligen Individuum, sondern ebenfalls mit den überindividuellen menschlichen Gemeinsamkeiten. Darum

¹ Trillhaas, 1975, 202

² Salamun, 2006, 36f. Zu diesen « Leerstellen » im Werk Jaspers' vgl. auch Kapitel 3.1.4.6. Mögliche produktive Ansätze, Alternativen und Perspektiven (Seite 75)

³ Lenk, 1975, 29

⁴ W, 155

sollte auch eine gemeinsame strukturelle Schnittmenge an existentiellen Möglichkeiten erforschbar sein. Wie sonst könnten wir ohne ein solches allgemeines Vorverständnis, also wenn es nur unverwechselbar Verschiedenes und Einmaliges gäbe, existentielle Vollzüge bei uns selbst und bei anderen als solche wahrnehmen und darüber kommunizieren? Jaspers selbst weist darauf hin, dass Existenz und Vernunft, die allen Menschen gemeinsam sind, zusammengehören. Wenn aber offensichtlich bei der „Erhellung“ von Existenz und bei der Kommunikation darüber Vernunft ebenso unverzichtbar ist wie ein gemeinsamer Bewusstseinshorizont existentieller Möglichkeiten, warum sind dann allgemein nachvollziehbare Erkenntnisse und Aussagen über Gemeinsamkeiten „möglicher Existenz“ völlig ausgeschlossen? Solche „Grenzfragen“ wären es sicher wert, weiter erforscht zu werden, also wie im Einzelnen eine solche Allgemeinheit oder Verbindlichkeit im Vergleich zur naturwissenschaftlichen Exaktheit beschaffen sein könnte.

Überhaupt bestätigten solche und auch die folgenden Beispiele, dass es – wie in der Einleitung angekündigt – in diese Arbeit überwiegend darum ging, die genannten Grenzfragen erst einmal im weiten Umfang ihrer Gesamtwerke herauszuarbeiten. Der dabei skizzierte Rahmen kann so evtl. zukünftige vertiefende Forschungen vorbereiten.

Auf zwei solche möglichen Aufgaben sei abschließend noch hingewiesen. Könnten sie doch beispielhaft unter wissenschaftstheoretischen oder theologischen Aspekten „Ungesagtes“, „Ungeschriebenes“ von Tillich und Jaspers sowie Anliegen dieser Arbeit fortführen:

Die erste Aufgabe findet sich in Tillichs wissenschaftstheoretischen Abgrenzungen des Frühwerks, insbesondere in seinem „System der Wissenschaften“. Dass es in der Forschung im letzten Jahrzehnt zunehmend die verdiente Beachtung findet, kann nicht verwundern. Versucht Tillich mit diesem Werk doch – wie oben gezeigt – das gesamte Spektrum der Wissenschaften sinntheoretisch zu fundieren.¹ Und der sogenannte cultural turn² des ausgehenden 20. Jahrhunderts hat insbesondere auch den Sinnbegriff ins Zentrum gegenwärtiger geisteswissenschaftlicher Forschung gerückt.³

Aber auch unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten könnte Tillichs sinntheoretischer Ansatz neue Perspektiven erschließen, insbesondere gegenüber einer Monopolisierung naturwissenschaftlicher Methoden und einem verbreiteten Vorurteil, mit dem naturwissenschaftliche Methoden pauschal überschätzt oder sogar ideologisiert werden. Jaspers hat dieses Problem eher noch verschärft, obwohl er wie Tillich „Wissenschaftsaberglauben“ bekämpft, weil er – wie gezeigt – mit seinem pauschalen statischen Dualismus den Gegensatz von wertfrei-objektiver Wissenschaftlichkeit und geisteswissenschaftlich-hermeneutischer Unwissenschaftlichkeit verabsolutiert. Tillich dagegen versucht mit einem elementaren Wissensbegriff, einmal mehr grenzübergreifende gemeinsame Voraussetzungen aller Wissenschaften herauszuarbeiten. Dadurch gelingt es ihm weitaus differenzierter als Jaspers, einerseits die Einheitlichkeit des wissenschaftlichen Anspruchs aller Disziplinen zum Ausdruck zu bringen, um andererseits erst aufgrund dieser Gemeinsamkeit ihre Besonderheit zu verdeutlichen. Dabei räumt er der „individuell-schöpferischen Form“⁴ und damit auch der Wertung entscheidende Bedeutung ein. Weil diese seiner Ansicht nach in jeder Wissenschaft in unterschiedlicher Ausprägung anzutreffen sind, gelingt es ihm mit diesem Kriterium die genannten wissenschaftlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Ob sich damit tatsächlich auch das Problem der Wertfreiheit lösen lässt, wie Tillich glaubt, wäre in einem zukünftigen Forschungsprojekt zu untersuchen.

Indem er so gegenüber einem verengten Wissenschaftsverständnis interdisziplinäre Zusammenhänge aufzeigt, entspricht er nicht nur gegenwärtigen Entwicklungen, die im Gegensatz zu Jaspers' Sicht eine qualitative Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften fragwürdig erscheinen lassen.⁵ Sondern er könnte insbesondere in seinem „System der Wissenschaften“ weitere Anregungen für gegenwärtige Herausforderungen bieten, die nur einer grenzübergreifenden,

¹ Vgl. die Kapitel 3.2.2.3. Auf der Grenze zwischen Denken und Sein. Sinntheoretische und geistphilosophische Aspekte im „System der Wissenschaften“ (Seite 128)

² Vgl. Barth, Ulrich, 2003; Gruber, 2013; Danz/Schüßler, 2011, 1

³ Vgl. Barth, Ulrich, 2003, 89-123

⁴ I, 289

⁵ Vgl. insbesondere die Kapitel unter 3.1.3.7. Natur- und Geisteswissenschaft (Seite 61)

interdisziplinären Perspektive zugänglich sind¹: Es wäre beispielsweise zu untersuchen, inwiefern Tillich einen klärenden Beitrag zu neurowissenschaftlichen Ansprüchen bzw. Verwechslungen leisten könnte, und zwar mit seiner grundlegenden Unterscheidung vorausgesetzter Seinsstrukturen und schöpferischer individueller Sinnstrukturen. Versucht er doch so, Einseitigkeiten zu überwinden: sowohl des Psychologismus, der „die Freiheit des Geistes vom Sein“² missachtet, als auch des Logismus, der den Zusammenhang des Geistes mit dem Sein ignoriert. Oder es wäre zu überprüfen, ob Tillichs „dynamische[r] Wahrheitsgedanke“³ tatsächlich keinen „Relativismus“ zu Folge hat, sondern diesen vielmehr überwindet.⁴ Soll es doch seiner Ansicht nach gerade das passive, rein rezeptive Verhältnis zum verabsolutierten Erkenntnisgegenstand sein, das die Erkenntnis relativiert. Sie beschränke sich nämlich darauf, entweder im Realismus eine unveränderliche Realität abzubilden oder im Idealismus absolut gesetzte Ideen zu akzeptieren. Beide Haltungen aber verabsolutieren das Objekt, relativieren die Erkenntnis und leisten so Relativismus und Skepsis Vorschub. Eine mit dem Gegenstand „individuell schöpferisch“ verbundene Wahrheit, die selbstverständlich dem wissenschaftlichen Kriterium des rational Allgemeingültigen genügt, ist dagegen die überzeugendste Darstellung eines Sinnzusammenhangs. Dieser Ansatz Tillichs erscheint als eine weitaus umfassendere und differenziertere Alternative zu den angesprochenen verengten heutigen Vorstellungen, aber auch zu Jaspers' dualistischem Wissenschaftsverständnis. Ob er allerdings auch für den gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskurs anschlussfähig ist, könnten zukünftige Forschungen erweisen.

Übrigens stellen – wie erwähnt – schon Zeitgenossen wie Popper eine solche Sicht, wie sie Jaspers vertritt, in Frage, indem sie zu Recht darauf hinweisen, dass es auch in der Naturwissenschaft nur Annäherungen und kein „zwingendes“ Wissen gibt. Selbst in Bereichen, die von der formalen Logik bestimmt werden, bedarf es der freien „schöpferischen Phantasie des Theoretikers“⁵. Dem scheint Tillichs ganzheitliches Verständnis von Wissenschaft als „schöpferischer Sinnerfüllung“⁶ eher gerecht werden zu können.

Die zweite weiterführende, theologische Aufgabe ergibt sich aus dem, worauf es Jaspers zuvörderst ankommt: auf die Transzendenz, zu deren Grenzen er in immer neuen Anläufen vordringt, um über sie indirekt auf das Eigentliche hinzuweisen. Jeden direkten Grenzübergreif hält er allerdings wegen der menschlichen Endlichkeit für grundsätzlich unmöglich.

Wie anfangs vermutet, könnte sich darum die Grundintention seines Denkens in der Tat als die „in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen“⁷ nach dem Unbedingten interpretieren lassen, wie sie Tillich mit seiner Korrelationsmethode herausarbeiten will. Verweigert Jaspers doch mit seiner Position zu Recht genau die Auskünfte, die sich – so Tillich – nicht von der existentiellen Grenzsituation ableiten lassen, sondern nur von den „in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten“⁸. Zwar würde Jaspers selbst ein solches Ansinnen, das mit dem Offenbarungsglauben über das Menschenmögliche hinausgehen will, ohne Zweifel ablehnen. Dennoch könnte es sich als ergiebiges Forschungsprojekt herausstellen, zu untersuchen, ob und inwiefern sich seine Philosophie als menschliche Frage in einer solchen korrelativen Analyse auf Tillichs theologische Interpretation der Offenbarung beziehen lässt.

¹ Inwiefern sich Tillichs Ansatz für einen solchen interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft eignet, untersucht z.B. Russel, 2012, 79-122. Mit der Frage, ob sich mit Tillichs Einsichten eine liberale Bioethik entwickeln lässt, befasst sich z.B. Stahl, 2014.

² I, 211

³ I, 289

⁴ Vgl. I, 289

⁵ Stegmüller, 1976, 236

⁶ I, 289

⁷ SI(2), 75

⁸ SI (2), 75

7. Endresümee

In dieser Arbeit ging es darum, Jaspers' und Tillichs Positionen als Denker auf der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz bzw. Bedingtem und Unbedingtem herauszuarbeiten und zu vergleichen. Dabei zeigte sich, dass dieser Standpunkt konstituierende Bedeutung für ihr Werk hat, wenn sie sich zwischen Wissenschaft, Religion und Philosophie positionieren.

Es macht sie zu Lebzeiten zu faszinierenden Alternativen, dass sie sich von verengten philosophischen und theologischen Positionen ihrer Zeit abgrenzen, indem sie sich so den Herausforderungen abendländischer Metaphysik stellen. Deren Reflexionen gehören späten entwickelten Traditionen an, die sich mit der Grenzfrage nach einem transzendenten Ursprungsgrund auseinandersetzen. Sie sind jedoch Ausdruck einer anthropologischen Universalie, die den Menschen – wenn auch mit verschiedenen archaischen oder mythologischen Formen - seit der Hominisation begleitet. Dass Jaspers und Tillich sich mit beispielhaften gegensätzlichen Positionen auf diese Grenzfrage einlassen, wie sich anhand verschiedener thematischer Aspekte ihres Denkens aufzeigen ließ, bestätigt die Relevanz ihres Denkens und damit auch dieses Dissertationsprojekt.

Dabei erwiesen sich zeitgeschichtliche oder biographische Parallelen weniger ergiebig für den Vergleich als gegensätzliche persönliche Entstehungsbedingungen, die ihr Denken lebenslang prägen: traumatische ideologische Grenzübergriffe wie im deutschen Nationalismus bzw. Nationalsozialismus bei Jaspers und die unüberwindlich scheinende Aufspaltung der Wirklichkeit in Kultur und Religion, Denken und Glauben oder Autonomie und Heteronomie bei Tillich. Wie sich insbesondere anhand ihrer Abgrenzung von Wissenschaft und Religion, Philosophie und Theologie verifizieren ließ, bestimmen solche Grenzerfahrungen wie „negative Folie[n]“¹ ihren Umgang mit der genannten grundlegenden und prinzipiellen Grenze: Als Gegenreaktion fokussiert sich Jaspers nämlich auf ihre Unüberwindlichkeit, um die Unverfügbarkeit der Transzendenz vor Verendlichkeit und die Freiheit des Existentiell-Unbedingten vor heteronomen ideologischen Grenzübergreifen zu schützen. Tillich dagegen konzentriert sich auf grenzübergreifende Zusammenhänge, um die Aufspaltung von Wirklichkeit und Bewusstsein in einer „doppelten Wahrheit“ zu überwinden. Beide setzen zwar Barbours Unterscheidung von naturwissenschaftlicher und religiös-ethischer Wahrheit voraus und folgern daraus, dass existentiell Unbedingtes nicht objektivierbar und Objektivierbares nicht existentiell unbedingt sein kann. Jaspers fokussiert sich allerdings in der Auseinandersetzung mit diesen Unterschieden auf das Trennende, Tillich dagegen auf Gemeinsamkeiten.

Dabei erwies sich Jaspers' grenzverschärfende Ideologiekritik zwar als eine seiner Stärken, weil er dadurch die Unverfügbarkeit konkreter existentieller Grenzerfahrungen und der Transzendenz ernster als Tillich nehmen kann. Allerdings verabsolutiert er sie teilweise auf Kosten grenzübergreifender (Erkenntnis-)Zusammenhänge, die im Gegensatz dazu die entscheidenden Stärken Tillichs sind. Allerdings vernachlässigt Letzterer zugunsten der Abstraktion solch produktiver kreativer Synthesen teilweise die existentielle und religiöse Konkretheit und die Unverfügbarkeit des Unbedingten. Weil selbst mit Jaspers' Interpretation von Chiffren „Transzendenz“ darum völlig unzugänglich bleibt, laufen auch seine indirekten Annäherungsversuche letztlich ins Leere.

Dabei verwickelt er sich zudem in Widersprüche: Kann doch auch er nicht völlig auf Essentielles bzw. Doktrinäres verzichten wie die Überzeugung, existentielle Freiheit verdanke sich der Transzendenz. Warum aber soll ein solches religiöses Vorwissen überhaupt in einer vorrationalen Unbestimmtheit belassen werden? Besteht er doch selbst auf der notwendigen dialektischen Ergänzung der Existenz durch die Vernunft. Warum verweigert er dann in der Gottesfrage vorsichtige vernünftige Erwägungen? Zwar ist Jaspers' Skepsis Ausdruck eines hohen ideologiekritischen Ethos' und religiösen Ernstes. Allerdings vernachlässigt er dabei die Gefahr, dass „der Krieg der Symbolwelten“² diese Grenze keineswegs respektiert. Darum könnten unbewusste irrationale Projektionen gerade in eine solche verbissen frei gehaltene Sinnleere

¹ Pannenberg, 1997, 334

² Schüßler, 2013, 51

eindringen.

Tillich dagegen macht mit seinem produktiven Verständnis einer „Grundoffenbarung“ sogar von spekulativen Traditionen, die Jaspers strikt ablehnen würde, unbefangenen Gebrauch. Geht er doch davon aus, dass alles am Sein-Selbst partizipiert. Aufgrund dieses – wenn auch begrenzten - Zusammenhangs sind auch analoge Abbilder des schöpferischen Urbildes zugänglich. Weil sie allerdings gegenüber ihrem – referenztheoretisch verstandenen - „Ermöglichungsgrund“ und Erkenntnisziel unzureichend bleiben, sind sie konsequent zu relativieren und symbolisch zu verstehen. Daraus folgen auch das ideologiekritische Potential und der Reichtum seines Werkes. Ob eine solche Auffassung zudem als Auseinandersetzung mit dem postmodernen bzw. nachmetaphysischen Kontext gesehen werden kann, könnte sich als interessantes Forschungsprojekt herausstellen. Dies gilt auch für Jaspers' relativierendes „Denken in Polaritäten“.

Letzterer allerdings lehnt – wie gesagt - die genannten philosophischen, sinntheoretischen oder ontologischen „Systemvoraussetzungen“ Tillichs strikt ab, erst recht, weil dieser ihnen zudem Göttlichkeit unterstellt. Auf die damit ebenfalls verbundenen Gefahren heteronomer Ideologisierung, die Jaspers lebenslang bekämpft, wurde hingewiesen ebenso wie auf die theologische Kritik. Sie bemängelt vor allem, dass er die historische Konkretheit christlicher Traditionen gegenüber der Abstraktheit des metaphysischen Systems vernachlässigt.

Unbeschadet solcher Einschränkungen ist es eine grundsätzliche Stärke Tillichs, dass er mit seiner grenzübergreifenden, interdisziplinären Perspektive auf der Grundlage von prinzipiellen Gemeinsamkeiten graduelle Unterschiede verdeutlichen kann. Das ermöglicht ihm vorwiegend differenziertere dynamische Auffassungen von Wissenschaft, Philosophie und Religion. Unter verschiedenen Gesichtspunkten bestätigte sich, dass sie der ambivalenten Komplexität der Wirklichkeit eher gerecht werden können als Jaspers' oft vereinfachender statischer Dualismus, mit dem er Philosophie bzw. Geisteswissenschaften Wissenschaftlichkeit abspricht und allein den Naturwissenschaften vorbehalten will. Zwar finden sich in seinem Werk auch differenziertere Äußerungen, mit denen er insbesondere seine Wertschätzung religiöser Traditionen zum Ausdruck bringt. Allerdings wertet er ansonsten die Religion überwiegend als heteronome Ideologie ab, indem er sie dem Freiheitsideal der Philosophie gegenüberstellt. Tillich dagegen verfügt über konsistente und effizientere Beurteilungskriterien. Dies ließ sich insbesondere an seinem Verständnis der Theonomie sowie der Religion als Institution und Prinzip verdeutlichen, das ideologiekritische bzw. „antidämonische“ Selbstreinigungskräfte integriert. Mit ihnen lassen sich angemessene oder verzerrte Formen der Religion, Theologie und Philosophie bestimmen, die entweder Freiheit, Vernunft und Grenzen der Transzendenz respektieren oder als heteronome Ideologie Bedingtes verabsolutieren.

Den genannten Grenzfragen wurde bei beiden Denkern im weiten Umfang ihrer Gesamtwerke nachgegangen. Die dabei skizzierten übergreifenden Strukturen könnten als Ausgangspunkt zukünftiger vertiefender Forschungen dienen.

So ließe sich beispielsweise davon ausgehen, dass Tillich im Allgemeinen neben dem Trennenden insbesondere das Verbindende von Grenzen berücksichtigt. Im Einzelnen wäre dann zu untersuchen, ob sich seine interdisziplinär-ganzheitliche Sicht als produktive Alternative zu heute verbreiteten verengten Auffassungen von Wissenschaft oder Religion eignet.

Oder solche Forschungen könnten programmatische Ansätze wie beispielsweise seine Kulturtheologie aufgreifen und versuchen, sie anhand konkreter kultureller Erscheinungsformen zu verifizieren. Bietet doch Tillich mit seinen Synthesen zwar oft Einsichten in ungeahnte grenzübergreifende Zusammenhänge, teilweise allerdings zum Preis einer Abstraktion, die nicht über programmatische Skizzierungen hinauskommt.

Dabei wäre auch zu überprüfen, ob sich seine sinntheoretischen Begründungen tatsächlich als produktive Beiträge für die geisteswissenschaftliche Auseinandersetzung eignen. Nimmt doch der Sinnbegriff im gegenwärtigen Diskurs seit dem „cultural turn“ eine Schlüsselstellung ein.

Jaspers' Werk weist wegen seiner ideologiekritischen Erkenntniskepsis ebenfalls Leerstellen auf, insbesondere hinsichtlich seiner zentralen Themen wie „Existenz“ oder „Transzendenz“. So geht er zwar davon aus, dass „Sein“ sich zeigt bzw. „erscheint“. Nur so hätte der Begriff der „Erscheinung“

überhaupt einen Sinn, also als Erscheinung von etwas, in diesem Fall von „Sein“. Dann aber müssten auch Rückschlüsse auf dieses Sein möglich sein, was Jaspers aber strikt ablehnt. Ob weitergehende Untersuchungen solcher Zusammenhänge, die Jaspers dennoch denkend umkreist, anhand dieser Reflexionen ergiebig sein könnten, wäre zu klären.

Dies gilt auch für die „Existenz“, die völlig unfassbar sein soll, obwohl sie zum Menschen gehört und darum auch etwas mit seinen überindividuellen Kennzeichen zu tun haben müsste. Wie sonst könnte Jaspers selbst uns etwas über sie mittels der gemeinsamen menschlichen Vernunft wortreich mitteilen?

Schließlich bietet sich noch Jaspers' Anliegen, bis zu den grundsätzlich unüberwindlichen Grenzen der Transzendenz vorzudringen, für ein vergleichendes Forschungsprojekt an: Es könnte überprüfen, ob sich diese Intentionen mit der Korrelationsmethode Tillichs als die „in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen“¹ nach dem Unbedingten interpretieren lassen. Falls dies zuträfe, wären sie aufzugreifen und mit seiner theologischen Interpretation der Offenbarung zu korrelieren.

Insgesamt bestätigte sich mein Eindruck, dass sich Tillich einem Dilemma zu Recht stellt, dem Jaspers – wenn auch aus respektablen Gründen - vorbeugend ausweicht: Haben wir uns doch meiner Ansicht nach mit unseren berechtigten religiösen Anliegen vor der allgemeinen Vernunft immer wieder neu zu verantworten, auch wenn wir dabei an den in dieser Arbeit thematisierten Grenzen nur scheitern können.

¹ SI(2), 75

Primärliteratur und Abkürzungen

Karl Jaspers:

- A** Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit. München 1958
- Einf** Einführung in die Philosophie, Zürich 1950
- Ent und Bultmann, Rudolf:** Die Frage der Entmythologisierung, München 1954
- Ex** Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am freien deutschen Hochstift in Frankfurt am Main September 1937, Berlin, Leipzig 1938 (4. unveränderte Auflage) Berlin, New York 1974
- G** Der philosophische Glaube, München 1948 (Ungekürzte Ausgabe) Frankfurt am Main, Hamburg 1958
- GO** Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962
- GP** Die großen Philosophen. Erster Band, München 1957
- GPN** Die großen Philosophen. Nachlaß 1. Darstellungen und Fragmente, hrsg. v. Hans Saner, unter Mitarbeit von Raphael Bielander, München 1981
- K** Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1965 - (10. Auflage) 1985
- MWR** Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier, in: Ders.: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951, 9-25
- MWP** Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph, (2. Auflage) München 1958
- MYPh** Mythos und Philosophie, in: Hoffmann, Kurt (Hrsg.): Die Wirklichkeit des Mythos, München/Zürich 1965, 53-65
- N** Nachlaß zur Philosophischen Logik, hrsg. v. Hans Saner u. Marc Hänggi, München 1991
- P1- P3** Philosophie. Bd. 1-3, Berlin 1932
- PA** Philosophische Autobiographie, in: Schilpp, Paul Arthur (Hrsg.): Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 1-79
- POG und Zahrnt, Heinz:** Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch, Hamburg 1963
- PW** Philosophie und Wissenschaft. Antrittsvorlesung an der Universität Basel, 1948, in: Ders.: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951, 204-220
- Ps** Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919 – (4. Unveränderte Auflage) Berlin, Göttingen, Heidelberg 1954
- RA** Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951
- U** Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949 (Ungekürzte Neuausgabe) 1963
- VE** Vernunft und Existenz, Fünf Vorlesungen. Gehalten vom 25. bis 29. März 1935, Groningen, Batavia 1935
- W** Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band, München 1947 (Unveränderte Neuausgabe) Stuttgart 1958
- WG** Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung. Aus dem Nachlaß hrsg. von Hans Saner, München 1982
- Wo** Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen, München 1966

Paul Tillich:

- AGr** Auf der Grenze, Stuttgart 1962
- E** Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Stuttgart, dann: Frankfurt, Berlin 1971ff.
- E II** Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil 2. Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Ingeborg C. Henel, in E II, Stuttgart 1972
- E IV** Korrelationen. Die Antwort der Religion auf Fragen der Zeit, hrsg. v. Ingeborg C. Henel, in E IV, Stuttgart 1975
- E V** Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte, hrsg. v. Renate Albrecht und Margot Hanel, in E IV Stuttgart 1980
- E VI** Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche, hrsg. v. Renate Albrecht und René Trautmann, in: E VI, Frankfurt 1983
- E XIV** Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927), hrsg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Berlin 2005
- Gr** Grenzen. Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 23. September 1962 in der Paulskirche in Frankfurt am Main', Stuttgart 1962

- GW** Gesammelte Werke, hrsg. v. Renate Albrecht u.a., Stuttgart u.a. 1959ff.
- I** Frühe Hauptwerke, in: GW I, Stuttgart 1959
- II** Christentum und soziale Gestaltung, in: GW II, Stuttgart 1962
- IV** Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, in: GW IV, Stuttgart 1961
- V** Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, in: GW V, Stuttgart 1964
- VII** Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I, in: GW VII, Stuttgart 1962
- VIII** Offenbarung und Glaube, in: GW VIII, Stuttgart 1970
- IX** Die religiöse Substanz der Kultur, in: GW IX, Stuttgart 1967
- X** Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik, in: GW X, Stuttgart 1968
- XI** Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie, in: GW XI, Stuttgart 1969
- XII** Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere, in: GW XII, Stuttgart 1971
- XIII** Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen, in: GW XIII, Stuttgart 1972
- XIV** Schlüssel zum Werk von Paul Tillich. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den Gesammelten Werken, in: GW XIV (2. neubearbeitete und erweiterte Auflage) Berlin und New York 1990
- HaJ** Heidegger and Jaspers, Lecture, Cooper Union Forum, New York, 23. März 1954, 9 S., unveröffentlichtes Typoskript, Andover-Harvard Theological Library und Deutsches Paul-Tillich-Archiv an der Universitätsbibliothek Marburg.
- M** Main Works/Hauptwerke, hrsg. v. Carl Heinz Ratschow, Berlin/New York 1987ff.
- MIV** Writings in the philosophy of religion, Berlin/New York 1987
- MV** Writings on Religion, Berlin/New York 1988
- MR** Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Registern versehen von Werner Schüßler, Düsseldorf 1986
- R** Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich, Berlin 1919
- S I(1)** Systematische Theologie. Bd. 1, Stuttgart, 1955
- S I(2)** Systematische Theologie. Bd. 1, Stuttgart (Zweite vom Verfasser überarbeitete Auflage) 1956
- S II** Systematische Theologie. Bd. 2, Stuttgart 1958
- S III** Systematische Theologie. Bd. 3, Stuttgart 1966
- Theol** Theology of Culture, New York 1959

Sekundärliteratur:

- Adams, James Luther, 1965:** Paul Tillich's Philosophy of culture, science, and religion, New York
- Adorno, Theodor W., 1969:** Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied und Berlin
- , 1963:** Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt
- u.a., 1967:** Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch. Mit der letzten Rede Paul Tillichs und Beiträgen von Theodor. W. Adorno u.a., Stuttgart
- Albert, Hans, 1971:** Plädoyer für kritischen Rationalismus, München
- , 1985:** Zur Glaubensproblematik bei Pascal, James und Kierkegaard, in: Hoerster, Norbert (Hrsg.): Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie, Stuttgart, 318-327
- u. Topitsch, Ernst (Hrsg.), 1979:** Werturteilsstreit, (2., um eine Bibliographie erweiterte Auflage) Darmstadt
- Allwohn, Adolf, 1972:** Psychotherapie und Theologie bei Paul Tillich, in: Wege zum Menschen 24, 126
- Amelung, Eberhard, 1972:** Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur, Gütersloh
- Anzenbacher, Arno, 1981:** Einführung in die Philosophie, Wien
- Anzenberger, Hans, 1998:** Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl), Dissertation, St. Ottilien
- Arendt, Hannah, 2003:** Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, (9. Auflage) München
- Aristoteles, 1970:** Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, Stuttgart
- Assheuer, Thomas, 2002:** Streit um Mose, in: Die Zeit - Literaturbeilage 51

- Assman, Jan, 2000:** Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: Otto, Eckart (Hrsg.): Mose. Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart, 121-139
- , **2003:** Moses der Ägypter, (4. Auflage) Frankfurt am Main
- , **2003:** Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München
- Barbour, Ian G., 2010:** Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner, Göttingen
- Barth, Karl, 1967:** Der Römerbrief (Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922) Zollikon-Zürich
- , **1948:** Die Kirchliche Dogmatik. 3. Bd. 4. Teil, Zürich
- , **1973:** Phänomene des Menschlichen, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 319-334
- , **1957:** Theologische Fragen und Antworten, Zollikon
- Barth, Ulrich, 2011:** Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 13-37
- , **2003:** Religion in der Moderne, Tübingen
- , **2008:** Religion und Sinn; in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920), Wien, 197-213
- , **Danz, Christian; Gräb, Wilhelm; Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.), 2013:** Aufgeklärte Religion und ihre Probleme: Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin/Boston
- Batthyány, Philipp, 2011:** Karl Jaspers und die Freiheit, in: Yousefi, Hamid Reza; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck, 53-66
- Baumert, Britta, 2014:** Die Kehrseite der Anschlussfähigkeit : zur Prä- und Postexistenz des Logos in Auseinandersetzung mit der Christologie von Paul Tillich, Berlin, Münster
- Becker, Patrick; Diewald, Ursula (Hrsg.), 2011:** Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen
- Berger, Klaus, 2003:** Der Kampf der Auserwählten, in: Die Zeit, Nr. 17
http://www.zeit.de/2003/17/George_Bush (19.06.2016)
- Beutin, Wolfgang u.a., 1989:** Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (3. überarbeitete Auflage) Stuttgart
- Birbaumer, Niels, 1977:** Angst, in: Herrmann, Theo u.a. (Hrsg.): Handbuch psychologischer Grundbegriffe, München, 27-38
- Bloch, Ernst, 1973:** Existenzzerhellung und Symbolschau „quer zum Dasein“, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 181-184
- Blumenberg, Hans, 1981:** Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main
- Bochénski, Josef M., 1951:** Europäische Philosophie der Gegenwart (Zweite, umgearbeitete Auflage) Bern
- Bollnow, Otto Friedrich, 1973:** Existenzzerhellung und philosophische Anthropologie, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 185-223
- Bonhoeffer, Dietrich, 1980:** Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von Eberhard Bethge, (11. Auflage des Taschenbuches) Gütersloh
- Boss, Marc, 2003:** Das zweideutige Verhältnis von Autonomie und Theonomie im Denken Paul Tillichs. Theologiegeschichtliche Perspektiven, in: Haigis Peter; Lax, Doris (Hrsg.): Brücken der Versöhnung. Festschrift für Gert Hummel zum 70. Geburtstag, Münster, 59-65
- Bräutigam, Walter; Zettl, Stefan, 1987:** Wie Angst entsteht, in: Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.): Angst, Stuttgart, 25ff.
- Bruns, Katja, 2011:** Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaften bei Paul Tillich und Kurt Goldstein. Historische Grundlagen und systematische Perspektiven, Göttingen
- Bümlein, Klaus, 1974:** Mündige und schuldige Welt. Überlegungen zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit im Gespräch mit Paul Tillich und Karl Rahner, Göttingen
- Bürkle, Horst, 2010:** Spurensuche nach dem Logos in den Religionen. Vorgaben im Werk Paul Tillichs; in: Danz, Christian; Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Religionstheologie und interreligiöser Dialog, Wien/Berlin, 129-150
- Cantillo, Giuseppe, 2008:** Kierkegaard und die Existenzphilosophie von Karl Jaspers; in: Hügli, Anton; Chiesa, Curzio (Red.); Wagner, Steffen (Gasted.): Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers, Basel, 235-250

- Cesana, Andreas; Górniak-Kocikowska, Krystyna; Rolf, Thomas; Struchholz, Edith (Hrsg.), 2016:** Kulturkonflikte und Kommunikation : zur Aktualität von Jaspers' Philosophie, Würzburg
- Choi, Yang-Suk, 1992:** Philosophieren als Glaubensüberzeugung. Untersuchungen zum philosophischen Glauben bei Karl Jaspers und Plotin, Dissertation, Würzburg
- Clayton, John, 1987:** Paul Tillich – ein „verjüngter Troeltsch“ oder noch „ein Apfel vom Baume Kierkegaards“?, in: Graf, Friedrich Wilhelm; Renz, Horst (Hrsg.): Troeltsch-Studien. Bd. 4. Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh
- Cordemann, Claas, 2011:** Religion und Kultur. Paul Tillichs religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Kultur, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 94-127
- Crüsemann, Frank, 1983:** Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München
- Csef, Herbert, 2014:** Karl Jaspers und Max Weber – Freundschaft und Werk; in: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik Nr. 2, 1-8
- Czakó, István, 2013:** Kann der Glaube philosophisch sein? Aspekte der Irrationalitätsproblematik im Glaubensverständnis Kierkegaards und Karl Jaspers', in: Schmitz, Jochen u.a. (Hrsg.): Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen, 159-185
- Danz, Christian, 2013:** Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur; in: Ders.; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): International Yearbook for Tillich Research 2013. Interpretation of History, Berlin, Boston, 1-14
- , **2011:** Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 211-227
- , **2000:** Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie der Konstruktionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin, New York, 124-152
- ; **Schüßler, Werner (Hrsg.), 2015:** Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin, Munich, Boston
- ; **Werner Schüßler (Hrsg.), 2011:** Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston
- ; **Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hrsg.), 2009:** Religion und Politik, Berlin, Münster, Wien
- ; **Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hrsg.), 2008:** Tillich und Nietzsche, Berlin, Wien
- ; **Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.), 2015:** International Yearbook for Tillich Research 2015. Ethics and Eschatology, Berlin, Boston
- ; **Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.), 2007:** International Yearbook for Tillich Research 2012. Theology and Natural Science, Berlin/Boston 2012
- Dawkins, Richard:** Der Gotteswahn, Berlin
- Debrunner, Gerda, 1996:** Zum philosophischen Problem des Todes bei Karl Jaspers. Untersuchung einer existenzphilosophischen Deutung, Dissertation, Bern u.a.
- Delgado, Mariano; Fuchs, Gotthard, 2004:** Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung, in: dies (Hrsg.): Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung. Bd. 1. Mittelalter, Fribourg (Suisse)/Freiburg (Schweiz)/Stuttgart
- Derridas, Jacques, 1988:** Randgänge der Philosophie. Erste vollständige deutsche Ausgabe, Wien
- , **1972:** Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main
- Deuser, Hermann, 2012:** Naturalistische Motive in Tillichs Geist-Theologie; in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): International Yearbook 2012. Theology and Natural Science, Berlin/Boston, 175-194
- Diaz Diaz, Gonzalo, 1961:** Begriff und Problem der Situation. Ein Untersuchung im Rahmen des Jaspers'schen Denkens, Dissertation, Freiburg im Breisgau
- Dibelius, Otto, 1962:** Laudation, in: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. 1962. Paul Tillich, Frankfurt am Main, http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1962_tillich.pdf (01.02.2015)
- Diehl, Ulrich, 2011:** Karl Jaspers und die Vernunft; in: Yousefi, Hamid Reza; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck, 155-168
- Diels, Hermann, 1951:** Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Hrsg. von Walter Kranz. Bd. 1, Berlin (6. verbesserte Auflage)

- Diemer, Alwin, 1974:** Geisteswissenschaften, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3, Basel, Darmstadt, 211-215
- Dienstbeck, Stefan, 2015:** Von der Sinntheorie zur Ontologie. Zum Verständnis des Spätwerks Paul Tillichs, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Band 20, Heft 1, 32–59
- , **2015:** Vom Mythos zum Dogma. Paul Tillichs Aufnahme und Interpretation des Mythosbegriffs im Anschluss an den späten Schelling; in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin, Munich, Boston, 49-72
- Dilthey, Wilhelm, 1958:** Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Gründer, Karlfried (Hrsg.): Gesammelte Schriften. Bd. 7, Stuttgart (2. unveränderte Auflage)
- Dumas, Marc, 1993 :** Die theologische Deutung der Erfahrung des Nichts im deutschen Werk Paul Tillichs (1919-1930), Frankfurt am Main
- , **2011:** Paul Tillichs Theologie der Kultur: Schwierigkeiten und Herausforderungen in der aktuellen Situation, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 481-490
- Dunshirn, Alfred; Nemeth, Elisabeth; Unterthurner, Gerhard (Hrsg.), 2012:** Crossing Borders. Grenzen (Über)Denken. Thinking (Across) Boundaries. Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Wien, <https://fedora.phaidra.univie.ac.at/fedora/get/o:128384/bdef:Content/get> (14.12.2015)
- Earle, William E., 1957:** Die Anthropologie in Jaspers' Philosophie, in: Schilipp, Paul Arthur (Hrsg.): Karl Jaspers, Stuttgart, 515-531
- Elsässer, Helmut, 1973:** Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie, Dissertation, Marburg
- , **1976:** Paul Tillich und die Psychoanalyse, in: Schmidt, W. (Hrsg.): Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis, Stuttgart, 14
- Ernst, Norbert, 1988:** Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs, St. Ottilien
- Feyerabend, Paul, 1972:** Ludwig Wittgenstein, in: Wittgenstein, Ludwig: Schriften. Beiheft 1, Frankfurt am Main (2. Auflage; unveränderter Nachdruck der ersten Ausgabe von 1960), 30-47
- Fischer, Hermann (Hrsg.), 1989:** Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt am Main
- Flasch, Kurt, 2012:** Religion und Philosophie in Deutschland, heute, in: Dunshirn, Alfred; Nemeth, Elisabeth; Unterthurner, Gerhard (Hrsg.): Crossing Borders. Grenzen (Über)Denken. Thinking (Across) Boundaries. Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Wien, <https://fedora.phaidra.univie.ac.at/fedora/get/o:128384/bdef:Content/get> (14.12.2015) , 23-36
- Flusser, Vilém, 1996:** Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen, Frankfurt 2009
- : Zwiegespräche. Interviews 1967 – 1991, Göttingen
- Foucault, Michel, 1974:** Zum Begriff der Übertretung, in: Ders.: Schriften zur Literatur, München
- Frankl, Viktor E., 1966:** Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Wien (7., neu bearb. und erg. Aufl.)
- Fries, Heinrich, 1948:** Existenz und Transzendenz. Gott und Mensch in der Theologie Karl Jaspers', in: Weindel, Philipp u.a. (Hrsg.): Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung, Düsseldorf, 303-320
- Gabriel, Leo, 1968:** Existenzphilosophie. Kierkegaard-Heidegger-Jaspers-Sartre, Wien (2. erweiterte Auflage)
- Gadamer, Hans-Georg, 1983:** Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk, Tübingen
- Gaiser, Konrad, 1963:** Platons ungeschriebene Leere. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart
- Gallus, Petr, 2007:** Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth, Dissertation, Leipzig
- Gatzemeier, M., 1974:** Grenze, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3, Basel/Stuttgart, Spalte 873-875
- Gerdson, Peter, 2011:** Karl Jaspers und die Wissenschaft; in: Yousefi, Hamid Reza; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck 181-198
- Gerhardt, Volker, 2009:** Vernunft und Existenz; in: Hügli, Anton; Kaegi, Dominic; Weidmann,

Bernd (Hrsg.): Existenz und Sinn: Karl Jaspers im Kontext. Festschrift für Reiner Wiehl, Heidelberg, 95-118

Grätzel, Stephan, 2004: Metaphysische Schuld und ihre Begrenzung bei der Aufarbeitung von Großverbrechen, in: Högrefe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 701-712

Graf, Friedrich Wilhelm, 1988: Die „antihistorische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Rohls, Jan und Wenz, Gunther (Hrsg.): Vernunft des Glaubens.

Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen, 377-405

Grieder, Alfons, 1991: Jaspers und die Möglichkeiten von Philosophie im Zeitalter der Technik; in: Salamun, Kurt (Hrsg.): Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, München, 15-32

Grimm, Jacob und Wilhelm, 1975: Grenze; in: Deutsche Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Deutsches Wörterbuch. 33 Bd. Leipzig 1854-1971 (Nachdruck München 1999), Bd. 9 Sp. 135f.

[http://woerterbuchnetz.de/cgi-](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG27579#XGG27579)

[bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG27579#XGG27579](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG27579#XGG27579) (19.06.2016)

Grube, Dirk-Martin, 2010: Die christologische Relativierung absoluter Geltungsansprüche. Zu Paul Tillichs Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen und der Unterscheidung zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus; in: Danz, Christian; Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Religionstheologie und interreligiöser Dialog, Wien/Berlin, 109-128

---, 1998: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie, Marburg

Gruber, Judith, 2013: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart

Guldin, Rainer, 2011: Ineinandergreifende graue Zonen. Vilém Flussers Bestimmung der Grenze als Ort der Begegnung, in: Kleinschmidt, Christoph u.a. (hrsg.): Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie, Würzburg

Habermas, Jürgen, 2007: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft, in: Wenzel, Knut (Hrsg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg, 47-56

Haendler, Otto, 1967: Paul Tillich – Der Mensch, in: Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch. Mit der letzten Rede Paul Tillichs und Beiträgen von: Theodor. W. Adorno u.a., Stuttgart, 47-71

Haigis, Peter, 1998 : Im Horizont der Zeit. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur, Marburg

---, 2011: Tillichs Programm einer Theologie der Kultur, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 128-151

Halfwassen, Jens, 2004 : Zur Entdeckung der Transzendenz in der Metaphysik, in: Högrefe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 690-700

Hansen, Jan Christian, 2013: Die Licht- und Schattenseiten virtueller Existenz. Von der Erhellung der »Existenz« in Karl Jaspers Philosophie bis zu ihrer Verdunklung durch die Verschiebung des Lebensmittelpunktes in die virtuelle Welt als gängige „Identitätskonstruktion“, München

Hartmann, Nicolai, 1925: Ethik, Berlin, Leipzig

---, 1935: Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin und Leipzig

Harant, Martin, 2009: Religion - Kultur - Theologie : eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich, Dissertation Marburg 2008, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1989: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, in: Ders.: Werke. Bd. 8, neu ed. Ausg., Frankfurt 1970 (2. Aufl.)

---, 1986: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, in: Ders.: Werke. Bd. 9, neu ed. Ausg., Frankfurt 1970 (1. Auflage)

---, 1992: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesung. Dritte Ausgabe, Heidelberg 1830, in: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 20, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen-Akademie der

Wissenschaften, Düsseldorf

Heidegger, Martin, 1973: Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 70-100

---, **1977:** Holzwege. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren, in: Ders.: Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Bd. 5, Frankfurt am Main

---, **2009:** Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, in: Ders.: Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge - Gedachtes. Bd. 76, Frankfurt am Main

---, **1929:** Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, in: Ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung. Vorlesungen 1923-1944. Bd. 54, Frankfurt am Main 1982 (2. Auflage) 1992

---: Sein und Zeit Halle an der Saale (2. Auflage)

Heil, Stefan, 2015: Korrelation, in: Zimmermann, Mirjam und Lindner, Heike (Hrsg.): Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100015/> (11.08.2015)

Heinemann, Fritz, 1954: Existenzphilosophie lebendig oder tot?, Stuttgart

Henel, Ingeborg C., 1981: Philosophie und Theologie im Werk Paul Tillichs, Frankfurt und Stuttgart

Henning, Karl (Hrsg.), 1961: Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag, Stuttgart

Henrich, Dieter, 1999: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart

Hersch, Jeanne, 1980: Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk, München

Hertel, Wolf, 1971: Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich, Meisenheim am Glan

Hildebrandt, Bernd, 2012: Sich mit Vernunft Gott nähern? Zwischen Philosophie und Theologie; in: Zager, Werner (Hrsg.): Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig, 67-84

Hirschberger, Johannes, 2007: Geschichte der Philosophie. 1. Teil. Altertum und Mittelalter, in: Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. Neuzeit und Gegenwart, Freiburg im Breisgau (Lizenzausgabe für Komet Verlag GmbH) Köln

Hoffman, Kurt, 1973: Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers', in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 81-100

Hogrebe, Wolfram (Hrsg.), 2004: Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin

Hole, G., 1986: Angst aus theologischer und psychiatrischer Sicht, in: Faust, Volker (Hrsg.): Angst - Furcht - Panik, Stuttgart

Holm, Søren, 1957: Jaspers Religionsphilosophie. Ist Jaspers Religionsphilosoph?, in: Schilipp, Paul Arthur (Hrsg.): Karl Jaspers, Stuttgart, 637-662

Houellebecq, Michel, 2002: Plattform, Köln

Huber, Wolfgang, 1977: Die Spannung zwischen Glauben und Lehre als Problem der Theologie, in: Picht, Georg und Rudolph, Enno (Hrsg.): Theologie – Was ist das?, Stuttgart, 217-246

Hügli, Anton, 2009: Grenzsituationen oder: vom Sinn der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz; in: ders.; Kaegi, Dominic; Weidmann, Bernd (Hrsg.): Existenz und Sinn: Karl Jaspers im Kontext. Festschrift für Reiner Wiehl, Heidelberg, 1-22

---, **2008:** Von der Subjektivität des Glaubens und der Objektivität des Wissens; in: ders.; Chiesa, Curzio (Red.); Wagner, Steffen (Gasted.): Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers, Basel, 127-150

---; **Chiesa, Curzio (Red.); Wagner, Steffen (Gasted.), 2008:** Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers, Basel

---; **Kaegi, Dominic; Weidmann, Bernd (Hrsg.), 2009:** Existenz und Sinn: Karl Jaspers im Kontext. Festschrift für Reiner Wiehl, Heidelberg

Hühn, Helmut, 2008: „Tief langweilige sogenannte ‚Transzendenz‘“? Zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Karl Jaspers; in: Hügli, Anton; Chiesa, Curzio (Red.); Wagner, Steffen (Gasted.): Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers, Basel, 265-286

Hume, David, 1997: Der Skeptiker, in: Ders.: Vom schwachen Trost der Philosophie. Essays, hrsg. v. Jens Kulenkampf, Göttingen, 41-71

---, **1973:** Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg 1906 (Unveränderter Nachdruck der

ersten Auflage)

Hummel, Gert (Hrsg.), 1995: The Theological Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought. Proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1994, Berlin, New York

---: **(Hrsg.), 1998:** Truth and History – a Dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1996, Berlin, New York

---; **Lax, Doris (Hrsg.), 1999:** Being Versus Word in Paul Tillich's Theology. Proceedings of the VII. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1998, Berlin, New York

Immel, Oliver; Stelzer, Harald (Hrsg.), 2011: Welt und Philosophie: politik-, kultur- und sozialphilosophische Beiträge zum Denken von Karl Jaspers, Innsbruck

Jahr, Hannelore, 1989: Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs, Berlin, New York

Kann, Christoph, 2001: Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A. N. Whitehead, Hamburg

Kant, Immanuel, 1776: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga (2. Auflage) 1786 - (Nachdruck der 4. Auflage) Stuttgart

---, **1775:** Kritik der reinen Vernunft, Riga (2. Auflage) 1787 – (Neuherausgabe) Stuttgart

---, **1757:** Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Vorländer, Karl (Hrsg.): Philosophische Bibliothek Band 40 (Unveränderter Nachdruck) Berlin

---, **1998:** Was ist Aufklärung, in: Schleiermacher, Hubert: Von Platon bis Wittgenstein. Ein philosophisches Lesebuch, München, 154-16

Kiel, Albrecht, 2012: Das Menschenbild von Karl Jaspers und C.G. Jung - in neuer Vermittlung: Eine differenzierte Anthropologie der leibseelischen Potentiale, Berlin

Kim, Seung Chul, 2016: Der philosophische Glaube angesichts des religiösen Pluralismus; in: Cesana, Andreas; Górniak-Kocikowska, Krystyna; Rolf, Thomas; Struchholz, Edith (Hrsg.): Kulturkonflikte und Kommunikation : zur Aktualität von Jaspers' Philosophie, Würzburg, 325-332

Kermani, Navid, 2012: Triumph des Vulgärrationalismus, in: Süddeutsche Zeitung, 30.06. (SZ.de 02.7.2012) <http://www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-ueber-beschneidungen-triump-h-des-vulgarrationalismus-1.1397713> (13.11.2015)

Keuth, Herbert, 1989: Wissenschaft und Werturteil, in: Boetcher, Erik (Hrsg.): Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Bd. 59, Tübingen

Kierkegaard, Sören, 1958: Die Krankheit zum Tod, in: Ders.: Gesammelte Werke. 24. u.25. Abt., Düsseldorf

---, **1959:** Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift, Köln und Olten

Klein, Aloys, 1973 : Glaube und Mythos. Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers, München, Paderborn, Wien

Kleinschmidt, Christoph, 2014: Semantik der Grenze, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 63. Jahrgang, Nr. 4-5, 3-8

Kluxen, Wolfgang, 2004: Kolloquium 5. Glauben und Wissen. Einleitung, in: Högrefe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 204-206

Knapp, Markus, 2008: Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer 'postsäkularen' Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit, Nr. 4, 270-280

Koch, Traugott, 1989: Die Macht des Seins im Mut zum Sein. Tillichs Gottesverständnis in seiner "Systematischen Theologie", in: Fischer, Hermann (Hrsg.): Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt, 169-206

Körtner, Ulrich H.J., 2015: Mythos und Entmythologisierung. Paul Tillich und Rudolf Bultmann; in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin, Munich, Boston, 143-174

---; **Klein, Andreas (Hrsg.), 2006:** Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn

Korsch, Dietrich, 2015: Notwendigkeit als Weg zur Freiheit. Eine Bemerkungen zur Konzeption der Mythologie bei Schelling; in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin, Munich, Boston, 27-48

---, **2011:** Religiöses Selbstbewusstsein und kulturelle Form bei Paul Tillich und Karl Barth, in: Danz,

- Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 193-210
- Korthaus, Michael, 1999:** „Was uns unbedingt angeht“ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Stuttgart, Berlin, Köln
- Krämer, Hans Joachim, 1959:** Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg
- Küng, Hans, 1981:** Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978 (Unveränderte Ausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH)
- , **1991:** Weltreligionen und Weltethos, in: Universitas. Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft, 46, Nr. 7, S. 633-638
- Kuhlmann, Gerhardt, 1928:** Brunstädt und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur, Tübingen
- Kuhn, Thomas S., 1976:** Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt am Main (2. revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage)
- Lambrecht, Lars, 2016:** Philosophie gegen den Nationalsozialismus. Hannah Arendt und Karl Jaspers vom „Geist unbefangener Menschlichkeit“; in: Cesana, Andreas; Górnica-Kocikowska, Krystyna; Rolf, Thomas; Struchholz, Edith (Hrsg.): Kulturkonflikte und Kommunikation : zur Aktualität von Jaspers' Philosophie, Würzburg, 265-276
- Latzel, Edwin, 1957:** Die Erhellung der Grenzsituationen. Sinn und Methode der „Existenzerhellung“, untersucht an einem Kapitel aus der „Philosophie“ von Karl Jaspers; in: Schilipp, Paul Arthur (Hrsg.): Karl Jaspers, Stuttgart, 164-192
- Lauster, Jörg, 2011:** Die Bedeutung Tillichs für eine religiöse Kulturanalyse der Gegenwart, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 420-435
- , **2014:** Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München
- , **2009:** Plato noster. Zur Bedeutung des Platonismus für das christliche Gottesverständnis. Origines – Nikolaus von Kues – Marsilio Ficino, in: Lauster, Jörg; Oberdorfer, Bernd (Hrsg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen, 17-34
- , **2005:** Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt
- , **2010:** Religion als Substanz der Kultur? Kulturtheologische Aspekte zu Tillichs Theologie der Religionen, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Religionstheologie und interreligiöser Dialog. Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung. Bd. 5, Berlin und Wien, 61-74
- Leiner, Martin, 2011:** Die Entstehung des Christentums als semiotische Revolution, in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Jesus of Nazareth and the New Being in History, Berlin/Boston, 163-185
- Lenk, Hans, 1975:** Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie, Hamburg
- Lessing, Gotthold Ephraim, 1996:** Eine Duplik, Braunschweig 1778, in: Ders.: Werke. 8. Band. Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften, München 1979 – (Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 30-33
- Liessmann, Konrad Paul, 1997:** Die eine Wissenschaft? Zum fragwürdigen Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaft, in: Magerl, Gottfried u.a. (Hrsg.): „Krise der Moderne“ und Renaissance der Geisteswissenschaften, Wien, Köln, Weimar, 339-357
- , **2004:** Grenzen und Grenzüberschreitungen. Eröffnungsvortrag des Europäischen Forum Alpbach 2004 am 19. August 2004 in Alpbach/Tirol, <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1010/1/grenzen.pdf> (13.04.2014)
- , **2013:** Ohne Grenzen können wir nicht leben, in: brand eins. Wirtschaftsmagazin, Nr. 3, 101-105
- Lilje, Hans, 1961:** Paul Tillichs Bedeutung für das amerikanische Geistesleben, in: Henning, Karl (Hrsg.): Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag, Stuttgart, 149-169
- Litt, Theodor, 1980:** Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, Hamburg
- Luckmann, Thomas, 1991:** Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main
- Lübbe, Hermann, 2004:** Die Religion und das Ende der wissenschaftlichen Weltanschauung, in: Högrefe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 207-221
- Lüke, Ulrich; Meisinger, Hubert; Souvignier, Georg (Hrsg.), 2007:** Der Mensch – nichts als

Natur? Interdisziplinäre Annäherungen, Darmstadt

Luhmann, Niklas, 1993: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen (2. Auflage)

Luther, Hennig, 1992: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart

Lutz, Theodor Joh., 1968: Reichweite und Grenzen von Karl Jaspers' Stellungnahme zu Religion und Offenbarung, Dissertation, München

Magerl, Gottfried; Panagl, Oswald; Rumpler, Helmut; Waldschütz, Erwin (Hrsg.), 1997: „Krise der Moderne“ und Renaissance der Geisteswissenschaften, Wien, Köln, Weimar

Mahling, Robert, 2008: Symboldidaktik und Zeichendidaktik zwischen Metaphysik und Moderne. Eine Debatte in der evangelischen Religionspädagogik, Dissertation, Jena

Marcel, Gabriel, 1973: Grundsituation und Grenzsituation bei Karl Jaspers, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 155-180

Marck, Siegfried, 1956/57: Paul Tillich. Zum 70. Geburtstag. 20. August 1956, in: Kant-Studien Nr. 48, 473-484

Martini, Fritz, 1978: Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (17 erweiterte Auflage) Stuttgart

Marx, Karl und Friedrich Engels, 1962: Werke. Bd. 19, Berlin

Metzler, Gabriele (Hrsg.), 2012: Über Grenzen. 48. Deutscher Historikertag in Berlin 2010. Berichtsband, Göttingen

Möllenbeck, Thomas, 2012: Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus, Paderborn

Mokrosch, Reinhold, 1976: Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs, Frankfurt am Main

Moltmann, Jürgen (Hrsg.), 1963: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2, München

Moore, George Edward, 1998: „Gut“ ist nicht definierbar, in: Lesebuch zur Ethik, hrsg. v. Otfried Höfe, München

Moos, Thorsten, 2012: Paul Tillichs Interpretation der Naturwissenschaften im „System der Wissenschaften“ von 1923, in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): International Yearbook 2012. Theology and Natural Science, Berlin/Boston, 1-31

Motroschilowa, Nelly, 1991: Die neue Aktualität von Karl Jaspers' Begriffen „Grenzsituation“ und „philosophischer Glaube“, in: Salamun, Kurt (Hrsg.): Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, München, 33-45

Moxter, Michael, 2000: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen

---, 2015: Symbolischer Realismus. Tillichs Mythostheorie im Horizont der zwanziger Jahre; in: Schreiber, Gerhard; Schulz, Heiko (Hrsg.): Kritische Theologie : Paul Tillich in Frankfurt (1929-1933), Berlin, 195-214

Murrmann-Kahl, Michael, 2011: Christus ohne Jesus? – Die „Fragwürdigkeit des Empirischen“ als Konstruktionsmoment in Paul Tillichs Christologie, in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Jesus of Nazareth and the New Being in History, Berlin/Boston, 23-46

Neugebauer, Matthias, 2012: Auf der Grenze. Der Lebensbegriff Paul Tillichs und die Grenze zur Naturwissenschaft, in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): International Yearbook 2012. Theology and Natural Science, Berlin/Boston, 123-150

Neuner, Peter (Hrsg.), 2003: Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg im Breisgau

Nietzsche, Friedrich, 1980: Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft, in: Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino (Hrsg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 3, München

Oehler, Klaus, 1986: Subjekt und Objekt, in: RGG. Bd. 6, Tübingen 1962 (3., völlig neu bearbeitete Auflage; ungekürzte Studienausgabe), 448-451

Örnek, Yusuf Mehmet, 1983: Existentielle Freiheit. Ihre Bedeutung im philosophischen und politischen Werk von Karl Jaspers, Dissertation, Mainz

- Otto, Eckart (Hrsg.), 2000:** Mose. Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart
- Otto, Rudolf, 1936:** Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und ihr Verhältnis zum Rationalen (23. bis 25. Auflage) München
- Palzer, Thomas, 2014:** Lee Smolin. Ein Plädoyer für die Zeit, in: Deutschlandfunk, http://www.deutschlandfunk.de/lee-smolin-ein-plaedoyer-fuer-die-zeit.700.de.html?dram:article_id=297208 (30.04.2016)
- Pannenberg, Wolfhart, 1986:** Dialektische Theologie, in: RGG. Bd. 2, Tübingen 1958 (3., völlig neu bearbeitete Auflage; ungekürzte Studienausgabe), 168 – 174
- , **1972:** Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen
- , **1979:** Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen
- , **1997:** Theonomie: Gott, Religion und Geschichte bei Paul Tillich, in: Ders., Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Göttingen, 332-349
- , **1973:** Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main
- Park, Sey Yong, 2011:** Die Bedeutung der Kulturtheologie von Paul Tillich im gegenwärtigen Kontext, Hamburg
- Patzig, Günther, 1970:** Satz und Tatsache, in: Ders.: Sprache und Logik, Göttingen, 39-76
- Pazouki, Bahman, 2010:** Existenz und Vernunft bei Karl Jaspers, Dissertation, Freiburg
- Peeck, Stephan, 1991:** Suizid und Seelsorge. Die Bedeutung der anthropologischen Ansätze V. E. Frankls und P. Tillichs für Theorie und Praxis der Seelsorge an suizidgefährdeten Menschen, Stuttgart
- Peters, Albrecht, 1977:** Zusammenfassung und kritische Würdigung, in: Picht, Georg; Rudolph, Enno (Hrsg.): Theologie – Was ist das?, Stuttgart, 515-533
- Picht, Georg, 1977:** Einleitung, in: Picht, Georg und Rudolph, Enno (Hrsg.): Theologie – Was ist das?, Stuttgart, 9-47
- Pieper, Annemarie, 2009:** „Grenzen und Ursprünge“. Jaspers liest Nietzsche; in: Hügli, Anton; Kaegi, Dominic; Weidmann, Bernd (Hrsg.): Existenz und Sinn: Karl Jaspers im Kontext. Festschrift für Reiner Wiehl, Heidelberg, 119-134
- Plato, 1972:** Parmenides. griechisch-deutsch. Übers. u. hrsg. von Hans Günter Zekl, Hamburg
- , **1955:** Philebos, Hamburg (3. Auflage, unveränderter Nachdruck der 2. verbesserten Auflage von 1922)
- Pollmann, Christopher, 2011:** Globalisierung und Atomisierung, in: Kleinschmidt, Christoph u.a. (hrsg.): Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie, Würzburg, 117-146
- Popper, Karl R., 1935:** Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien
- , **1994:** Vermutungen und Widerlegungen. Vom Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Teilband I. Vermutungen, Tübingen
- Raatz, Georg, 2008:** Kulturwissenschaft oder Sinnlehre? Zur Genese von Paul Tillichs wissenschaftssystematischen Begriff der Theologie zwischen 1917-1923, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Tillich und Nietzsche, Berlin, Wien, 141-173
- , **2015:** Unbedingtsetzung von Bedingtem. Paul Tillichs Begriff religiösen Fundamentalismus‘; in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): International Yearbook for Tillich Research 2015. Ethics and Eschatology, Berlin, Boston, 241-272
- Rabanus, Christian (Hrsg.), 2000:** Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers, Tübingen/Basel
- Reding, Marcel, 1949:** Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht, Düsseldorf
- Rhein, Christoph, 1957:** Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart
- Ringleben, Joachim, 2009:** Der Gott der Vernunft und der Offenbarung. Zum Verhältnis von Sprache und Geschichte bei Paul Tillich, in: Lauster, Jörg; Oberdorfer, Bernd (Hrsg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen, 301-318
- , **2015:** Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie - von der Sprache her, Göttingen
- Ricoeur, Paul, 1973:** Philosophie und Religion bei Karl Jaspers, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 358-389
- Rickert, Heinrich, 1973:** Psychologie der Weltanschauungen und Psychologie der Werte, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 35-70

- Röd, Wolfgang, 2004:** Omnis determinatio est negatio, in: Högrefe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 478-489
- Röer, Hans, 1975:** Heilige und profane Wirklichkeit bei Paul Tillich. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung, Paderborn
- Rösler, Tabea, 2011:** Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie. Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person, Dissertation, Heidelberg
- Rössler, Andreas, 2011:** Der Christus und die zweite Person der Trinität. Zur universalen Perspektive in Paul Tillichs Christologie, in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Jesus of Nazareth and the New Being in History, Berlin/Boston, 61-87
- , 2012:** „Was uns unbedingt angeht.“ Paul Tillichs Reden von Gott, in: Zager, Werner (Hrsg.): Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig, 27-66
- Rodriguez de la Fuente, Santiago, 1983:** Grenzbewusstsein und Transzendenzenerfahrung. Eine Studie über die theologische Philosophie von Karl Jaspers, Dissertation, München
- Russel, Robert John, 2012:** Assessing Tillich's Theology for the Dialogue between Theology and Science; in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): International Yearbook 2012. Theology and Natural Science, Berlin/Boston, 79-122
- Rymar, Nikolaj T., 2011:** Grenze als Sinnbildmechanismus, in: Kleinschmidt, Christoph u.a. (hrsg.): Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie, Würzburg, 159-169
- Salamun, Kurt, 2006:** Karl Jaspers (2. verbesserte und erweiterte Auflage) Würzburg
- (Hrsg.), 1991:** Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, München
- Salomon, Reinhard, 2000:** Der Begriff der Angst in Paul Tillichs Schriften „Systematische Theologie“ und „Mut zum Sein“, Hausarbeit der „Lehrer-Aufstiegsprüfung für das Lehramt an Gymnasien“, Mainz
- Saner, Hans (Hrsg.), 1973:** Karl Jaspers in der Diskussion, München
- , 2005:** Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von, Hamburg 1970 – (12. Auflage)
- , 2008:** Karl Jaspers und das Christentum; in: Hügli, Anton; Chiesa, Curzio (Red.); Wagner, Steffen (Gasted.): Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers, Basel, 221-234
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1858:** Philosophie der Offenbarung, Stuttgart und Augsburg
- Schene, Michael, 2010:** Die Bewegung, die Weisen und der Einzelne : Karl Jaspers' Philosophie zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewissheit, Würzburg
- Schildknecht, Christiane, 2004:** Theorien nicht propositionaler Wissensformen, in: Högrefe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 759-761
- Schilipp, Paul Arthur (Hrsg.), 1957:** Karl Jaspers, Stuttgart
- Schleiermacher, Friedrich, 1969:** Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart
- Schmitz, Bertram, 1990:** Das Ungegenständliche in der Religion. Eine Begegnung zwischen Existenztheologie (Paul Tillich) und Existenzphilosophie (Karl Jaspers), Dissertation, Marburg
- Schmitz, Josef, 1966:** Die apologetische Theologie Paul Tillichs, Mainz
- Schmitzer, Ulrich, 1997:** Platonische Fußnoten. Holzwege und Seitenpfade der Antikenrezeption am Beispiel Botho Strauß, in: Philologie im Netz (PhiN), Nr. 2, 37-58
- Schnädelbach, Herbert, 2004:** Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie, in: Högrefe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 283-295
- , 2012:** Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann, München (2. Auflage)
- Schneider, Karsten, 2013:** Vom mystischen Schweigen zum Reden aus Gewissheit: Wittgensteins Sprachparadigmen theologisch gedeutet - mit einer Anwendung auf Tillichs Symboltheorie, Frankfurt am Main
- Schneiders, Werner, 1965:** Karl Jaspers in der Kritik, Bonn
- Schnübbe, Otto, 1985:** Paul Tillich und seine Bedeutung für den Protestantismus heute. Das Prinzip der Rechtfertigung im theologischen, philosophischen und politischen Denken Paul Tillichs, Hannover
- Schopenhauer, Arthur, 1972:** Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Ders.: Sämtliche Werke

hrsg. v. Arthur Hübscher, Band IV, Wiesbaden, 205-208

Schubert, Christian (Hrsg.), 2015: Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie, Stuttgart (2. Auflage)

Schüßler, Werner, 2011: Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillichs, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 152-168

---, **2002:** Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur zu Paul Tillich, Trier (Die Bibliographie führt die folgende Bibliographie laufend fort: Bibliographie, von Renate Albrecht u.a., ergänzt und fortgeführt von Werner Schüßler, in: Albrecht, Renate u. Schüßler, Werner (Hrsg.): Schlüssel zum Werk von Paul Tillich. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den Gesammelten Werken, in: GW XIV, 163-271, hier: 167-252, <https://www.uni-trier.de/index.php?id=51279> (12.08.2015)

---, **2007:** Chiffer, Symbol und Analogia Entis. Karl Jaspers und Paul Tillich im Vergleich, in: Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts, Volume 2, Nos 1-2, 24-39, <http://www.existenz.us/volumes/Vol.2Schuessler.html#ref1> (11.06.2016)

---, **1995:** Das Fortwirken des christologischen Paradoxes in der Religionsphilosophie und Religionstheologie Paul Tillichs, in: Hummel, Gert (Hrsg.): The Theological Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought. Proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1994, Berlin, New York, 20-45

---, **2015:** „Die ewige Wahrheit des Mythos.“ Paul Tillich und Karl Jaspers im Vergleich, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin, Munich, Boston, 175-205

---, **1998:** Existentielle Wahrheit – ein Grundthema des Denkens von Karl Jaspers und Paul Tillich, in: Hummel, Gert (Hrsg.): Truth an History – a Dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1996, Berlin, New York, 255-268

---, **2015:** Gott denken nach Nietzsche am Beispiel von Karl Jaspers und Paul Tillich, in: Schüßler, Werner: „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Berlin, Münster, 259-271

---, **1995:** Jaspers zur Einführung, München

---, **1989:** Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs, Frankfurt am Main

---, **2011:** Karl Jaspers und die Chiffren der Transzendenz; in: Yousefi, Hamid Reza; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck, 113-126

---, **2012:** Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. „Galilei-Konflikte“, in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): International Yearbook 2012. Theology and Natural Science, Berlin/Boston, 45-78

---, **1999:** Paul Tillich und Karl Barth. Ihre Begegnung in den zwanziger Jahren; in: Ders.: „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Münster, 119-130

---, **2013:** Philosophischer und religiöser Glaube. Karl Jaspers im Gespräch mit Paul Tillich, in: Theologische Zeitschrift, Nr. 69, 24-52

---, **1997:** Paul Tillich, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 12., hrsg. v. F.W. Bautz, fortgef. v. T. Bautz, Herzberg, 85-123

---, **2015:** „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Berlin, Münster

---, **1995:** Zum Verhältnis von Autorität und Offenbarung bei Paul Tillich und Karl Jaspers, in: Salamun, Kurt (Hrsg.): Philosophie – Erziehung – Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie, Frankfurt am Main, 141-157

---; **Sturm, Erdmann, 2007:** Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt

---; **Albrecht, Renate (Hrsg.), 1986:** Paul Tillich, sein Leben, Düsseldorf

Schütz, Peter, 2011: Der Begriff Angst im Kontext der Kulturtheologie Paul Tillichs, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 327-345

Schulz, Reinhard, 2012: Karl Jaspers: Sein-Nichts-Spekulation und gegenwärtig leben – Einheit oder Widerspruch?; in: Lemanski, Jens; Hauswald, Rico; Schubbe, Daniel (Hrsg.): „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, Hamburg, 205-225

- Schweitzer, Friederich (Hrsg.), 2009:** Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21. - 25. September 2008 in Wien', Gütersloh
- Schwingl, Georg, 1982:** Die Wiedergewinnung der Wirklichkeit der Transzendenz im Denken Karl Jaspers', Dissertation, Regensburg
- Searle, John R., 1986:** Geist, Hirn und Wissenschaft. Die Reith Lectures, Frankfurt
- , **2006:** Geist. Eine Einführung, Frankfurt
- Seigfried, Adam, 1978:** Gott über Gott. Die Gottesbeweise als Ausdruck der Gottesfrage in der philosophisch-theologischen Tradition und im Denken Paul Tillichs, Essen
- Seubert, Harald, 2011:** Karl Jaspers und der Philosophische Glaube; in: Yousefi, Hamid Reza; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck, 97-112
- Siedler, Dirk, 2015:** Ewige Überwindung des Negativen. Die Erfahrungen als Feldprediger veränderten den Protestant Paul Tillich und seine Theologie, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 16/5, 44-46
- Sitzler, Hartmut, 2012:** Das Selbstsein des Geschöpfs. Eine theologische Studie zum Transzendenzbezug der menschlichen Freiheit bei Karl Jaspers, Berlin
- Stachowiak, Herbert, 1973:** Allgemeine Modelltheorie, Wien/New York
- Short, Robert L., 1965:** The Gospel According to Peanuts, London, New York, Toronto
- Stahl, Devan, 2014:** In Defense of Paul Tillich: Toward a Liberal Protestant Bioethics; in: Christian Bioethics 20/2, 260-271
- Stegmüller, Wolfgang, 1976:** Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Band 1, (6. Auflage) Stuttgart
- , **1969:** Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin (2. verbesserte Auflage)
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, 2004:** Kolloquium 4. Barrieren des Verstehens und Erklärens. Einleitung, in: Hogrebe, Wolfram (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin, 162-167
- Stelzer, Harald, 2016:** Das Aufbrechen fixierter Weltbilder in der interkulturellen Kommunikation; in: Cesana, Andreas; Górniak-Kocikowska, Krystyna; Rolf, Thomas; Struchholz, Edith (Hrsg.): Kulturkonflikte und Kommunikation : zur Aktualität von Jaspers' Philosophie, Würzburg, 109-128
- , **2011:** Karl Jaspers und der Begriff des „Gehäuses“; in: Yousefi, Hamid Reza; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck, 169-180
- , **2008:** Von Max Webers Gehäuse-Metapher zum Gehäuse-Begriff bei Karl Jaspers; in: Hügli, Anton; Chiesa, Curzio (Red.); Wagner, Steffen (Gasted.): Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers, Basel, 301-318
- Sturm, Erdmann, 2011:** Die Genese von Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin, Boston, 64-93
- , **2015:** „Wir sind entfremdet von unserem wahren Wesen [...]“. Der Mythos vom „Fall“ in Tillichs Deutung; in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext, Berlin, Munich, Boston, 91-118
- Sundermeier, Theo, 1999:** Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh
- Teoharova, Genoveva, 2005:** Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie, Dissertation, Würzburg
- Thyssen, Johannes, 1957:** Der Begriff des Scheiterns bei Karl Jaspers, in: Schilipp, Paul Arthur (Hrsg.): Karl Jaspers, Stuttgart, 285-322
- Tilliet, Xavier, 1973:** Sinn, Wert und Grenze der Chiffrenlehre. Reflexionen über die Metaphysik von Karl Jaspers, in: Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 390-403
- Time Magazine, 16.03.1959,** Vol. LXXIII No. 11
<http://content.time.com/time/covers/0,16641,19590316,00.html> (23.03.2015)
- Torggler, Josef, 2015:** Der Mensch und seine Welt. Die philosophische Anthropologie in der Systematischen Theologie Paul Tillichs, Frankfurt am Main
- Totzke, Rainer, 2005:** Logik, Metaphysik und Gänsefüßchen – Derridas Dekonstruktion und der operative Raum der Schrift, in: Grube, Gernot u.a. (Hrsg.): Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine, München, 171-186.

- Treiber, Gerhard, 2000:** Philosophie der Existenz. Das Entscheidungsproblem bei Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus. Literarische Erkundungen bei Kundera, Céline, Broch, Musil, Frankfurt am Main
- Trillhaas, Wolfgang, 1975:** Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, Göttingen
- van Oyen, Hendrik, 1958:** Der philosophische Glaube, in: Theologische Zeitschrift. 14. Jg., 14-37
- Updike, John, 1968:** The Adulterous Society, in: Time Magazin, Vol. 91 No. 17 (26.04.), zitiert nach Schüssler, 2007, 224 Anm. 240
- Vaas, Rüdiger; Blume, Michael, 2012:** Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, (3. Auflage) Stuttgart
- Vasilache, Andreas, 2011:** Grenzen in der Transnationalisierung, in: Kleinschmidt, Christoph u.a. (Hrsg.): Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie, Würzburg, 65-86
- Viegener, Ulrike, 2013:** Kraft durch Spiritualität, in: Pharmazeutische Zeitung online Nr. 51/52, <http://www.pharmazeutische-zeitung.de/index.php?id=50061> (10.04.2016)
- Voith, Michael, 2014:** Wege zur existentiellen Freiheit nach Karl Jaspers. Potentiale einer existenzphilosophischen Selbstethik, Essen
- von Weizsäcker, Carl Friedrich, 1986:** Descartes, René, in: RGG.Bd.2, Tübingen 1958 (3., völlig neu bearbeitete Auflage; ungekürzte Studienausgabe), 87-89
- Vorländer, Karl, 1975:** Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie 1, Reinbeck bei Hamburg (Gekürzte Ausgabe)
- Wagner, Steffen, 2008:** Der philosophische Glaube zwischen Ontologismus und Transzendentalismus; in: Hügli, Anton; Chiesa, Curzio (Red.); Wagner, Steffen (Gastet.): Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers, Basel, 205-220
- Walker, Chris, 2014:** Karl Jaspers on the disease entity: Kantian ideas and Weberian ideal types; in: History of Psychiatry 3/25, 317-334
- Walser, Martin, 1998:** Ich vertraue. Querfeldein, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 235 (10.10.), 65
- Walter, Peter (Hrsg.), 2005:** Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg im Breisgau
- Weber, Max, 1976:** Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972 - (5., revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann, Studienausgabe)
- , 1988: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922 – (7. Auflage)
- , 1958: Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: Ders.: Gesammelte politische Schriften, Tübingen
- Wehr, Gerhard, 1979:** Paul Tillich in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von, Hamburg
- Weidmann, Bernd, 2009:** Der philosophische Glaube in der postsäkularen Gesellschaft; in: Hügli, Anton; Kaegi, Dominic; Weidmann, Bernd (Hrsg.): Existenz und Sinn: Karl Jaspers im Kontext. Festschrift für Reiner Wiehl, Heidelberg, 239ff.
- Weinrich, Michael, 2011:** Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Göttingen/Oakville
- Weischedel, Wilhelm, 1972:** Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. 2. Bd., Darmstadt
- , 1961: Paul Tillichs philosophische Theologie. Ein ehrerbietiger Widerspruch, in: Henning, Karl (Hrsg.): Der Spannungsbogen, Stuttgart, 25-47
- Welsch, Wolfgang, 1997:** Strukturwandel der Geisteswissenschaften. Diagnosen und Vorschläge, in: Magerl, Gottfried u.a. (Hrsg.): „Krise der Moderne“ und Renaissance der Geisteswissenschaften, Wien, Köln, Weimar, 317-338
- Welte, Bernhard, 1977:** Jesus Christus und die Theologie, in: Picht, Georg und Rudolph, Enno (Hrsg.): Theologie – Was ist das?, Stuttgart, 323-339
- Wenz, Gunther, 1979:** Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, München
- Whitehead, Alfred North, 1979:** Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main
- Wiegerling, Klaus, 2009:** Zur Wirkung der RFID-Technologie im Rahmen der „Vermessung und Vernetzung der Welt“, in: Dabrowski, M. / Aufderheide, D (Hrsg.): Internetökonomie und Ethik, Berlin, 171-178
- Wiehl, Reiner; Kaegi, Dominic (Hrsg.), 1999:** Karl Jaspers - Philosophie und Politik, Heidelberg
- Wittschier, Sturm, 1975:** Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott

Mensch, Nürnberg

Wittekind, Folkart, 2011: Grund- und Heilsoffenbarung. Zur Ausformung der Christologie Tillichs in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, in: Danz, Christian; Dumas, Marc; Schüßler, Werner; Stenger, Mary Ann; Sturm, Erdmann (Hrsg.): Jesus of Nazareth and the New Being in History, Berlin/Boston, 89-199

---, **2008:** „Allein durch Glauben“. Tillichs sinntheoretische Umformulierung des Rechtfertigungsverständnisses 1919, in: Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hrsg.): Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920), Wien, 39-65

Wittgenstein, Ludwig, 1960: Tractatus logico-philosophicus, in: Ders.: Schriften, Frankfurt 1960, ---: Tagebücher 1914-1916, in: Ders.: Schriften, Frankfurt

Wokart, Norbert, 1995: Differenzierungen im Begriff „Grenze“. Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs, in: Faber, Richard u.a. (Hrsg.): Literatur der Grenze. Theorie der Grenze, Würzburg, 275-289

Yousefi, Hamid Reza; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.), 2011: Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck

---, **2011:** Karl Jaspers und die „philosophia perennis“, in: ders.; Schüßler, Werner; Schulz, Reinhard; Diehl, Ulrich (Hrsg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbeck, 365-380

Zahrnt, Heinz, 1980: Die Sache mit Gott, München (4. Auflage)

---, **1989:** Tillich als Gestalt des 20. Jahrhunderts, in: Fischer, Hermann (Hrsg.): Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt am Main

--- **und Karl Jaspers, 1963:** Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch, Hamburg

Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorgelegte Dissertation selbst und ohne fremde Hilfe verfasst, nicht andere als die in ihr angegebenen Quellen oder Hilfsmittel benutzt, alle vollständig oder sinngemäß übernommenen Zitate als solche gekennzeichnet sowie die Dissertation in der vorliegenden oder einer ähnlichen Form noch bei keiner anderen in- oder ausländischen Hochschule anlässlich eines Promotionsgesuchs oder zu anderen Prüfungszwecken eingereicht habe.

